Grafički urednik: Zvonko Šutinovski

Ilustracija na koricama: Olja Ivanjicki

Crteži: Joža Ciguha

Izdavač: KTRZ OPUS, Beograd

Štampa: Štamparsko-izdavačko preduzeće „Bakar" - Bor

Tiraž: 5000 primeraka

ISBN 86-7453-014-1

č. veljačić

BUDIZAM

1990.



CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

294.3

ВЕЉАЧИЋ, Чедомил
Budizam /Č. (Čedomil) Veljačić. - Beograd : Opus, 1990 (Bor : Bakar). - 277 str.; 20 cm

Tiraž 5000. - Bibliografija: str. 274-277.
ISBN 86-7453-014-1

а) Будизам б) Филозофија, индијска
1 (540)

Sada kao i ranije, prosjaci,
ja objašnjavam samo patnju
i dokončanje patnje.

Buddho

Istina je ružna.

Nietzsche

Transkripcija

Samoglasnici *o* i *e* su uvijek dugački.
Suglasnici *ć* i *đ* se u indijskim jezicima izgovaraju mekše od naših.
Suglasnik *nj* (*n* u međunarodnoj transkripciji) obilježavam znakom *ń*.
Nastojeći da u svemu ostalom slijedim međunarodno usvojenu transkripciju, upotrebljavam slovo *y* (ipsilon) za suglasnik *j*.
Indijski pravopis, od vremena utemeljitelja sanskritske gramatike Pāninija (5. v. pre n. e.), bio je ostao strogo fonetski. Dosljedno tome, u riječi *buddho* („budan") *d* i *dh* su dva različita suglasnika koji se ne mogu asimilovati.

HISTORIJSKI UVOD

I

Prema današnjem stanju kulturnohistorijskih istraživanja, *Vede*, najstariji indijski i indoevropski književni spomenici, spadaju vremenski u određeno srednje i posredno razdoblje između ranije indijske protokulture, koja je svoj vrhunac dosegla prije 2. milenija pre n. e., i postvedske kulture, u čijem oblikovanju je pojava buddhizma, polovicom 1. mil. pre n. e., bila jedan od najsnažnijih činilaca. Prvobitna indijska kultura u slivu rijeke Sindhu (Ind) dosegla je vrlo visok stepen razvitka u 3. mil. pre n. e., a bila je neposredno povezana sa sumerskom kulturom u Mezopotamiji, današnjem Iraku, u slivu rijeke Eufrat, o čijem su visokom stepenu, ranije od 3. mil. pre n. e., sačuvana svjedočanstva u eposu o Gilgàmešu, do danas najstarijem poznatom književnom djelu svoje vrste u povijesti svijeta. U iskopinama državnih arhiva hititskog carstva u Bogaz-köy u Turskoj pronađen je početkom 20. vijeka i prevod Gilgàmeša na indoiranski hurijanski jezik, koji je polovinom 2. mil. pre n. e. bio u upotrebi u sjevernoj Mezopotamiji, u državi Mitanaca, indoiranskog naroda kojim je vladalo indijsko vojno plemstvo Maryanni. U spomenutim arhivima pronađen je i jedan mirovni ugovor, približno iz 1400. g. pre n. e., između Hitita i indijskih vladara mitanske države, u kojem se zazivaju imena indijskih vedskih bogova Indre, Vàrune i Nāsatya. Iz istog vremena pronađeni su i u El-Amarni u Egiptu međunarodni ugovori s vladarima na području Sirije, čija su imena i obilježja isto tako neosporno

indoiranska. Tako je utvrđena „stvarna istovremena pojava plemena koja govore indoiranskim jezikom u Siriji, Mezopotamiji i Indiji“ u sklopu povezanih država polovinom 2. mil. pre n. e.[1] To je u Indiji bilo razdoblje invazije vedskih Arijaca.

Obično se pretpostavlja da je Sumer (kasnija Babilonija) bio najstarije i najrazvijenije žarište svih tih protokultura, usko povezanih u ogromnu kosmopolitsku cjelinu Staroga svijeta od Indije do Egipta i Krete. Ima ipak savremenih historičara, čak i egiptologa[2], koji zajedničke elemente protoindijske (predvedske) i staroegipatske kulture pokušavaju tumačiti hipotezom da je prvobitnost protoindijske kulture i njen više ili manje neposredan utjecaj na egipatsku kulturu vjerojatniji od pretpostavke da su indijska i egipatska rana kultura izdanci zajedničkog sumerskog jezgra.

I helenska kultura, koja se u posljednjem mileniju pre n.e. počinje razvijati na obalama Jonije u Maloj Aziji, samo je jedan od posljednjih izdanaka tog ogromnog kulturnog blaga koje se gomilalo i produbljivalo kroz nekoliko milenija, a zatim je u toku od nešto više od jednog milenija bilo razarano i uništavano na maloazijskom području na sve barbarskiji način dok od njega nije preostalo ono što nalazimo, na jednoj strani, u Bibliji (oko 1000. g. pre n. e. i kasnije) i, na drugoj strani, u oskudnim elementima sa „zgarišta“[3] jonijskih početaka helenske filosofije i nauke o prirodi.

Polovinom 20. vijeka jedan je asirolog ovako procijenio kulturnohistorijsku vrijednost arheološkog blaga sakupljenog u arhivima dostupnim evropskim i američkim stručnjacima:

> *Sutrašnji učenjaci će vjerojatno doći do zaključka da je „zlatno doba“ čovječanstva bilo u 3. i 2. mileniju pre n. e., a da su poslije toga barbari preuzeli vlast i da su svojim strojevima i mehaničkim izumima proizveli potpunu zbrku kojom su konačno izazvali rušenje svoje civilizacije na vlastite glave... Sumerci nisu filosofiju smatrali beskorisnom, a u svojim su dokumentima zabilježili sve teorije koje su tada postojale... Bit će potrebno barem još pedeset godina rada da se napiše potpuno obuhvatno poglavlje o antičkoj filosofiji.*[4]

Indoiranska plemena, koja su se nazivala Aryāḥ, tj. „plemstvo“, počela su na prelazu iz 3. u 2. milenij pre n. e. svojim invazijama u područje rijeke Sindhu da razaraju prastaru civilizaciju tih daleko razvijenijih gradskih država. Iz svoje pradomovine na sjeveru[5] Indoiranci su donijeli i vlastitu vjersku predaju, mitologiju i kosmogoniju, u osnovi zajedničku i ostalim Indoevropljanima, na zapadu sve do Sredozemnog mora. Posljednju verziju tog kulturnog blaga u Indiji nalazimo u himnama Veda, od kojih je najkasnije „do godine 600. pre n. e. svaki slog bio prebrojan“ i konačno registrovan u brāhmanskoj komentarskoj predaji.[6] Daleko od toga da bi ti „postojeći vedski tekstovi obilježavali početke indijske kulture“, kako se još početkom 20. vijeka uporno tvrdilo sa evropocentrističkog stanovišta i usprkos unutrašnjoj evidenciji samih tekstova (npr. astronomskih podataka koji ukazuju na daleko starije datume njihova nastanka), jasno je već iz kritičkih, a često i skeptičkih i ironičnih prikaza brāhmanskog svećenstva i obreda opisanih u samim tim himnama „da su to svjedočanstva koja se odnose na mnogo kasnije stadije razvitka indijske kulture“ i nužno pretpostavljaju da je „morala postojati visoko razvijena književnost i u tom prethodnom razdoblju“.[7]

Prodirući postepeno, u toku od više od jednog milenija sa zapada, iz područja rijeke Sindhu, prema istoku u smjeru

[1] B. K. Ghosh, *The Origin of the Indo-Aryans*, u *The Cultural Heritage of India*, Vol. I, Calcutta, The Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1958, str. 140.

[2] Usp. J. Pirenne, *Les grands courants de l'histoire universelle*, *I*. Neuchâtel, 1944. — O odnosu sumerske, protoindijske i vedske kulture usp. sumarni prikaz problematike u *An Advanced History of India* by R. C. Majumdar, H. C. Raychaudhuri, Kalikinkar Datta, London, Macmillan, 1956, str. 21—23.

[3] Usp. Th. Gomperz, *Griechische Denker, I*, 4. izd., Berlin—Leipzig, 1922, str. 22. i d.

[4] E. Chiera, *They wrote on clay*, University of Chicago Press 1957, str. 135.

[5] U Avesti, staroiranskim himnama koje odgovaraju indijskim Vedama, porijeklo Arijaca *(Airiyānam-vaējo)* je izričito opisano „u prostranim ravnicama slivova Oxus i Jaxartes“.

[6] Max Müller, *Selected Essays on Language, Mythology and Religion*, Vol. II. London, Longmans, 1881, str. 121. i d.

[7] C. Kunhan Raja, *Poet-Philosophers of the* Ṛgveda. Madras, Ganesh, 1963, str. XVIII.

toka rijeke Gange, arijski su osvajači u primitivniju mudrost svojih prvobitnih svetih knjiga Veda postepeno apsorbovali i duhovno blago starije i bogatije protokulture koju su na svom putu zatirali. To je blago bilo manje religijsko-mitološko, a u znatnoj mjeri se sastojalo od tekovina prirodonaučnog znanja. Dobro je poznato da su se protokulture Starog istoka isticale razvijenom matematikom i astronomijom, a i poznavanje atomske strukture svijeta, u učenjima o kosmogonijskim prapočecima, zajedničko je svim ograncima istočne prakulture, na području od Kine do Sredozemnog mora, uključivši i maloazijske početke mudrosti helenskih „prvih filosofa", o čijim učenjima imamo neusporedivo manje podataka nego o indijskim iz nešto ranijeg vremena. I za Demokrita i za Pitagoru kasnija helenistička svjedočanstva navode da su bili u Indiji.[8]

U indijskoj kulturi vedskog razdoblja, najkasnije na prelazu u 1. milenij pre n. e., ti se utjecaji heterogenih protokultura odražavaju opširnije, neposrednije i povezanije nego igdje drugdje na svijetu u dokumentaciji ranih *upanišadi*, djela nastalih u tom razdoblju, nazvanih vedāntaḥ ili „kraj Veda", tj. njihovi zaključni dijelovi. Neusporediva veličina upanišadi u kulturnoj historiji svijeta upravo je u zornosti i detaljnoj, lično dokumentiranoj i povezanoj kroz generacije, *nikada anonimnoj* predaji o srazu mlađe i primitivnije mudrosti arijskih brāhmana sa starijom, razvijenijom i moćnijom svjetovnom naukom o prirodi, čiji su nosioci u tim raspravama kšatrije, vladarska plemićka kasta koja se upravo u to doba snažnog prodora na istok Indije bori da skrši duhovnu premoć i hegemoniju brāhmanskog svećenstva. Ta je borba svjetovnog plemstva protiv duhovnog bila tada uspješna. Saveznike u borbi protiv brāhmanskog vjerskog konzervativizma našla je osnažena plemićka kasta u predstavnicima heterodoksnih i heterogenih predvedskih i vanvedskih religija, čiji su nosioci bili pripadnici asketskih redova, *sannyāsī*. Glavni središnji tok te duhovne protokulture sačinjavale su sekte koje se u svojem do danas preživjelom obliku nazivaju *đaini*, a to znači sljedbenici kulta heroja, od naziva đinaḥ, „pobjednik" u asketskoj borbi za duhovno „pročišćenje", a nipošto „osvajač" u

[8] Usp. Diogenes Laertius, pogl. o Demokritu.

nesublimiranom smislu svjetovne ratobornosti, protiv koje nastupaju sa dijalektički ekstremnog stanovišta „negatora" (nāstikaḥ), kako su ih obilježili kao „heretike" njihovi brāhmanski takmaci u tom prvom srazu. Sublimacija kulta heroja kao izvora protohistorijske religije zorno je opisana već u eposu o Gilgàmešu.

U doba invazije Aleksandra Velikog u Indiju (327—325), a navodno i njegovom posrednom pomoću, došao je na vlast osnivač jedne nove moćne dinastije, Ćandragupta Maurya (Sandrakottos u helenskim svjedočanstvima), u srednjoj Indiji, u državi Màgadha (današnji Bihar). Njegov unuk Ašoka (273—232) počeo je da širi svoj kulturno-politički utjecaj u udaljenim područjima tada već ogromnog carstva, pa i izvan indijskog potkontinenta, posredstvom miroljubivih načela Buddhina učenja, koje je bilo vankastinsko, a u suštini ne samo vansektaško nego i kritičko u borbi protiv okrutnosti, fanatizma i praznovjerja primitivnih religija tog vremena uopće. Buddho je u mladosti bio prestolonasljednik jednog od manjih arijskih vladara u jugozapadnom Nepalu, a prema oskudnim izvorima o ranom razdoblju njegova života, bio je po religiji, vjerojatno, barem djelomično đainskog potomstva i „inovjerac" od rođenja. Kad se u 29. godini života „odmetnuo od svijeta", pridružio se jednoj od mnogih asketskih sekti „nesputanih", kako su se tada nazivali đaini. Živio je pretežno na području države Magadhe. Vladar te države, Bimbisāro, koji je kao i njegovi potomci bio i ostao zaštitnik đaina, primijetio je prvi dolazak tog mladog askete u svoju prestolnicu Rāđagaḥu (današnji Rađgir), upoznao ga i postao mu oduševljeni pomagač, vjeran do smrti.[9] Odnosi među mnogim đainskim sektama u to doba kad su uživale vrhunac vladarskih sklonosti i povlastica, postali su nužno napeti i nesnošljivi (iako jedina dogma njihove religije glasi: „Nevršenje nasilja je vrhovni zakon"). Oko dve stotine godina nakon prethodne reforme tog najstrožeg asketskog reda u povijesti svjetskih religija, koju je proveo Pāršva iz grada Kāsi (današnji Varānasi, Banaras ili Benares u kolonijalnoj transkripciji), pojavio se nov, snažan reformator, dvadeset četvrti u tradicionalnom nizu legendarnih *tīrthankara*, ili

[9] Vidi prevod pjesničkog opisa tog prvog susreta u prilogu ovom uvodu.

„vodiča preko rijeke“ svjetovnog života, nazvan Mahāvīro, ili „veliki junak“. On je u svojoj obnoviteljskoj djelatnosti bio još uže i ranije od Buddhe vezan za prestolnicu Magadhe Rāđagahu i za potporu kralja Bimbisāre. Mahāvīro je želio da reformira svoju asketsku zajednicu krajnjim pooštravanjem pravila asketskog života. Zahvaljujući toj strogosti koja zabranjuje redovniku da živi duže vremena na istom mjestu, a pogotovo na području hramova, da jede svakog dana, pa čak i da ulazi u hram svoje vjere, a pogotovo da vrši obrede ili odaje poštovanje bilo kakvom božanstvu, ta se asketska zajednica održala do danas nepokvarljivo čista, iako u vrlo malom broju asketa beskućnika i ateista, iako vjeruju u dušu i njenu besmrtnost. Buddho je, nasuprot tome, pošao od kritike suštinskih tradicionalnih učenja koja su se u toku milenija namnožila i zamrsila u nerješive proturječnosti. Jedna je od bitnih proturječnosti nevjerovanje u bogove (u đainskim hramovima obrede vrše laici i brāhmansko profesionalno svećenstvo), a vjerovanje u dušu, koje je Buddho u svojoj nauci dokinuo. U odnosu prema asketskoj strogosti đainskih „golih isposnika“ (o kojima govore i helenska svjedočanstva pratilaca Aleksandra Velikog), Buddho je isticao da se tjelesnim sredstvima ne mogu postići krajnji i suštinski duhovni ciljevi, iako se asketskom disciplinom u razboritoj mjeri može olakšati i ubrzati njihovo postizanje, a to je „pročišćenje“ duha. Mahāvīro je bio čuveni matematičar, koji je i sam isticao važnost nekih vlastitih matematskih teorija, a đainska kosmologija je bila nepregledno zamršen splet atomskih i epicikličkih shema i pojedinačnih podataka o svemu što se da i što se ne da zamisliti u svijetu i o svijetu. Izrugujući se vjeri u Mahāvīrino sveznanje i vidovitost, Buddho je isticao da stav onoga ko želi da se oslobodi svijeta i da postigne „utrnuće bez ostatka“, ili *nirvānu* (čiju je đainsku interpretaciju smatrao kontradiktornom), treba da bude *akosmički*, introvertan i sažet isključivo na uviđanje unutarnje egzistencijalne istine čovjekova bića u svijetu, a ta je istina samo jedna: *patnja*, dok je jedini problem ljudske mudrosti oslobođenje od patnje bivstvovanja. Tako je Buddho prigovarao Mahāvīri isto ono što je u približno isto vrijeme Heraklit prigovarao matematičaru Pitagori: „Mnogo znanja ne uči pameti.“

Oštre rasprave o problemima koji su im izvorno bili i ostali zajednički, a o kojima svjedoči niz ranih buddhističkih tekstova na *pāli* jeziku (najranija đainska svjedočanstva se nisu sačuvala), potpuno su strane i bez veze u odnosu prema vedskoj, pa i vedāntinskoj religijsko-filosofskoj tradiciji. Ta se tradicija osniva na autoritetu Veda kao božanskoj objavi. Ni u đainskoj ni u buddhističkoj tradiciji nema ni traga analognim svetim spisima. Sumnja u bogove, pa čak i u samo postojanje duše, s vedskog je stanovišta skoro isto tako nezamišljiva kao i s biblijskog, ali tokom vremena vedāntinska filosofija se znatno više zbližila s neortodoksnim učenjima u vlastitoj zemlji. Zbog toga su mjerila i definicije religije sa stanovišta triju biblijskih religija (židovske, kršćanske i islamske) neadekvatna i neprihvatljiva i s ortodoksnih vedskih stanovišta u Indiji, dok se, s druge strane, između vedāntinske i buddhističke metafizike još i danas traže mogućnosti zajedničkih nazivnika. Prepreka se pri tome ne sastoji u buddhističkoj negaciji duše, koja ima i svoju vedāntinsku alternativu, nego u buddhističkom odbijanju prihvaćanja ideje bilo kakvog, pa makar i „negativnog“ Apsoluta.

U odnosu prema brāhmanima Buddho zauzima gotovo isključivo ironičan stav i nastoji da ih uvjeri da treba da traže dublji i ozbiljniji smisao iza praznih i šupljih formula svojih vjerskih obreda. Stav prema brāhmanima neusporediv je sa stavom prema đainima u Buddhinim govorima. I sama riječ *nibbānam* (nirvānam) strana je i nepoznata vedskoj religiji. Pojam je đainskog porijekla, a u kasnijoj „hinduističkoj“ eklektičkoj vjerskoj književnosti (možda ne prije *Bhagavad-gīte*) javlja se u potpuno iskrivljenom monoteističkom značenju.

Zbog tih je nepovoljnih historijskih okolnosti Buddho u svom prvom govoru[10] odredio svoje stanovište prema stvarnoj opreci s đainima, s jedne strane, a prema potpuno stranoj i beznačajnoj opreci s brāhmanima, s druge strane, izrazom „srednji put“, koji je u toku historije nesumnjivo djelovao više nepovoljno nego povoljno na shvaćanje i komentarsko tumačenje njegova učenja. Ovdje nije moguće dalje zalaziti u prikaz svjedočanstava na osnovu kojih zaključujem da je Buddho bio đainski raskolnik.

[10] Vidi prevod tog govora u prilogu ovom uvodu.

II

U borbi kasta, u čiju nam ideološku pozadinu otvaraju uvid rane upanìšadi, pobjeda laičkog duha nalazi konačno oličenje u predstavniku vojne i plemićke vladarske kaste kakav je bio kraljević Siddhattho Gótamo (sanskritizirano ime glasi Siddhārtha Gautamaḥ) iz plemena Sākyā (sansk. Śākyāḥ), koji se nakon svog misaonog osamostaljenja nazvao Buddho, ili Budni, dok ga je okolica nazivala najčešće *sakyamùni*, ili „utihnuli mudrac iz plemena Sākyā". Rodio se 623. g. pre n. e. u gradu Kapilavatthu na obroncima Himalaja u Nepalu, nedaleko od današnje granice s Indijom, u vrtu Lumbini. Kad je u osamdesetoj godini života osjetio da će skoro umrijeti, uputio se u svoj zavičaj, ali ga je smrt zatekla na putu blizu grada Kusinārā 543. g. pre n. e. Od te se godine u buddhističkim zemljama i danas računaju godine buddhističke ere. (1956. g. slavljena je 2500-godišnjica Buddhine smrti, ili *para-nìbbānam*, „krajnjeg utrnuća".) Područje njegove djelatnosti bile su zemlje na sjeveru i zapadu od Màgadhe, među kojima su neke bile i plemićke parlamentarne republike, čije je državno uređenje Buddho u više navrata isticao kao naprednije i uzornije od kraljevina *mahā-rāda* samodržaca. Te se gradske države mogu po mnogim obilježjima uspoređivati s renesansnim državama u Italiji.

U 29. godini života, kad su mu javili da mu se rodio sin, Siddhattho je, mjesto očekivanim oduševljenjem, odgovorio: „Rodio mi se okov *(rāhulo)*." Te je noći Siddhattho pobjegao iz dvora i postao prosjak i isposnik, a sinu jedincu je ostalo ime Rāhulo. Nakon šest godina lutalačkog asketskog života, opisanog u nizu kasnijih govora snažnom dramatikom, a i nježnim osjećajem za ljepotu lirskih motiva u opisu krajolika, Siddhattho je, odvojivši se od družine golih isposnika, jedne noći u meditativnom naporu dosegao potpuno duhovno probuđenje *(buddhatā)* sjedeći pod „stablom probuđenja" *(bodhi-rukkho*, pipal, *ficus religiosa)* u blizini grada Gayā, na mjestu kasnije nazvanom Bodhgayā. Na tom je mjestu kralj Ašoka podigao hram, a i stablo koje se obnavlja iz svojih mladica postoji još uvijek na tom mjestu buddhističkih hodočašća. Kad je Ašokin sin Mahinda došao na otok Lanku (Cejlon) kao prvi buddhistički misionar, presađen je tu i ogranak prvobitnog stabla probuđenja, kao i u drugim zemljama gdje se širila buddhistička religija u toku stoljeća, tako da je karakterističan list toga stabla (s izduženim vrhom) postao simbol buddhizma, a ogranci se stabla u tropskim zemljama njeguju uz svaki buddhistički hram.

Poslije duhovnog probuđenja Buddho je duže vreme (sedam sedmica prema hagiografskoj tradiciji) ostao u istom predjelu, uz obalu rijeke Nérañdarā, na području koje je svojim ograncima prekrilo jedno stablo banijana, koje se širi spuštanjem uvijek novog korijena iz krošnje. Tu je živio neki pastir s velikim stadom koza.

Buddhine su prve riječi poslije probuđenja bile:

Kroz mnoge sam preporode hrlio tokom zbivanja,
al' mi neprimiječen osta graditelj tih zdanja.
Bolna je trajnost preporađanja.
Graditelju, sada si primiječen!
Više me nećeš kućiti!
Sve su ti grede slomljene, pokoleban ti je stožer.
Duh posta nepokolebiv, dosegnut je kraj stremljenja.

Dhamma-padam, 153—4

Ove riječi, koje se ponavljaju na nekoliko mjesta u zbirkama Buddhinih govora, jedna su od osnovnih i najjasnijih formulacija njegova *akosmičkog stava* prema svijetu i životu.

Prvih nekoliko sedmica poslije probuđenja bile su razdoblje polazne neodlučnosti koju Buddho opisuje ovako:

U duhu mi se iznenada pojaviše stihovi koji još nikad do tada nisu bili izraženi:

To naporno dostignuće zašto da sad pokazujem?
U svijetu strasti, srdžbe, neće sjati ta istina
koja stremi protiv struje, savršena i duboka,
istančana i teško shvatljiva.
Kako da je vide obuzeti strašću,
utonuli u duboku tamu?
U tom razmišljanju duh mi se priklanjao manjem naporu, a ne razjašnjavanju istine. — Tada je bog Brahmā Saučesnik svjetskog zbivanja (Brahmā Sahampati) shvatio moje premišljanje ... i pojavio se preda mnom,

odgrnuo jedno rame, pozdravio me sklopljenim rukama i rekao:

— O Blaženi, razjasni istinu, o dobrostivi, razjasni istinu! Postoje bića čije su oči tek malo zatrunjene; ako ne čuju riječ istine, stradat će, a sposobna su da postanu znalci istine.

Pristavši nevoljko da propovijeda svoju spoznaju, Buddho je i dalje premišljao i kolebao se kako i kome da počne propovijedati. Napokon se uputi u Varānasi (Benares), gdje je tada boravila skupina od pet golih isposnika koji su mu bili posljednji drugovi u isposničkom životu prije probuđenja. Na putu od mjesta probuđenja prema gradu Gayā susrete ga isposnik Ŭpako, pa kad ga ugleda usklikne:

— Prijatelju, bistar ti je lik, čist i svijetao. Po čijoj si se uputi odrekao svijeta, ko ti je učitelj, čije učenje ispovijedaš?

A Buddho mu odgovori:

Sve sam savladao i sve spoznao,
i ničim više nisam okrznut.
Sve sam napustio, sa dokončanjem
životne žudnje sa oslobodio.
Sam spoznaju dosegoh. Na koga da se pozivam?
Učitelja nemam nit mi je iko ravan.
U svijetu ljudi i bogova niko mi nije premac.
Ja sam dostojanstvo svijeta, nenadmašivi vodič.
Ja sam jedini potpuno budan,
rashlađen sam i ugašen.

Točak istine idem da pokrenem
u prastarom gradu Varānasi,
u oslijepljenom svijetu nek zaori
bubanj neumrle istine!
. . . . Na te riječi isposnik Ŭpako odvrati:
— Pa neka ti bude, prijatelju! — i kimajući glavom skrene na sporedni put.

Mađđhima-nikāyo, govor 26.

Buddhin prvi govor nosi naslov „Pokretanje točka ispravnosti".

Time još nije bilo riješeno pitanje formulacije i metod poučavanja o istini, čiji filosofski, akosmički i introvertni

egzistencijalni smisao Buddho u citiranom govoru (a i nekim drugima) obilježava ovako:

— Dosegao sam tu istinu, duboku, koju je teško uočiti, teško prozrijeti, smirenu, usavršenu, nedosežnu pojmovnom i analitičkom zamišljanju i razmišljanju, istančanu, shvatljivu samo mudracu.

Problem metode i analitičke klasifikacije pojmova riješio je na način adekvatan potrebama i mogućnostima predaje onoga vremena velikim dijelom Buddhin sljedbenik Sāriputto, učeni brāhman koga je Buddho smatrao svojim najinteligentnijim učenikom. U toj mnemotehničkoj strukturi Buddhini su govori sačuvani u uvjerljivo vjernoj predaji u zbirkama tzv. kanona, koje sačinjavaju skupinu *sutta-piṭakam*, a svrstane su pod slijedećim naslovima:

Dīgha-nikāyo, zbirka dugih govora (kratica D.)

Mađđhima-nikāyo, zbirka govora srednje dužine (kratica M.)

Samyutta-nikāyo, zbirka govora o povezanim temama (kratica S.)

Anguttara-nikāyo, zbirka govora svrstanih po broju pojmovnih elemenata koje povezuju (kratica A.)

Khuddaka-nikāyo, zbirka kratkih tekstova, pretežno u stihovima. Od tih su knjiga za našu potrebu zanimljive slijedeće:

Dhamma-padam ili „Put ispravnosti", zbirka mudrih izreka svrstanih u poglavlja po temama. Te izreke u stihovima dobrim dijelom nisu ni specifično ni isključivo buddhističke. (Kratica Dhp.)

Sutta-nipāto, poglavlja koja se uglavnom sastoje od većih i filosofski često dubokih i snažnih pjesama i dijaloga u stihovima. (Kratica Sn.)

Udānam, zbirka pjesničkih izreka izgovorenih „u zanosu", nadovezanih na kraće prozne tekstove. (Kratica U.)

Iti-vuttakam, „Tako je rečeno", zbirka kraćih govora koji se i po stilu razlikuju od četiri velike zbirke, pa zato sačinjavaju knjigu za sebe. (Kratica I.)

Thera-gāthā, „Pjesme redovnika", i *Theri-gāthā*, „Pjesme redovnica", Buddhinih prvih sljedbenika. (Kratica Thag. i Thig.)

Đātake, priče o prethodnim rođenjima Buddhe, zbirka prastarih legendi i basni didaktički povezanih s nekim događajima ili povodima za prepričavanje u toku Buddhina života i poučavanja. (Kratica Đ.)

„Kanonska" književnost na pāli jeziku sastoji se od „tri košare" (*ti*-piṭakam), od kojih su dvije pravila redovničke discipline, *vinaya*-piṭakam, i knjige o „sklopovima pojavnog svijeta" i njihovim tumačenjima, *abhi-dhamma*-piṭakam (*abhi-dhammā* po značenju najbliže odgovara grčkom *perì phainomena*, ili „o pojavama"); to je analitička sistematizacija pojmova.

III

U modernim interpretacijama redovno se raspravlja o pitanju da li je buddhizam „religija" *ili* „filosofija". Iako je danas u skladu s tokom vremena sve više onih koji ga smatraju filosofijom, a ne religijom, po mojem je shvaćanju ova disjunkcija u osnovi neumjesna i tendenciozna. Zato pokušavam da buddhizam definiram kao filosofsko uvjerenje, analogno Jaspersovoj formulaciji „der philosophische Glaube".[11] Još bi dosljednije bilo, mjesto o „uvjerenju" i „vjeri", govoriti, u slučaju buddhizma, o *filosofskom povjerenju* u onom smislu u kojem Buddho kritički *ograničava* opravdanost tog povjerenja u govoru *Ćaṅkī-suttam*, kojem je u ovoj knjizi posvećeno posebno poglavlje.

Iz analize Buddhinih govora o religiji i vjerama svoga vremena i sredine nije teško, a ni preuhitreno, zaključiti da je Buddho zbog svojih oštrih kritika religijā sa raznih socijalno-moralnih i metafizičkih, ontoloških i kosmoloških stanovišta konačno i sam proglašen osnivačem još jedne religije, u kojoj izgleda da je sve, od moralnih propisa pa do odnosa prema „apsolutu", ispalo negativno. Prvi indijski

[11] Usp. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, Piper, 1951.

mislilac koji je pokušao (krajem 19. vijeka) da Buddhu prikaže u historijskim razmjerima i perspektivama konkretne sredine i situacije u kojoj je živjeo, Swami Vivekananda, možda je kao indijski nebuddhistički misionar najbolje osjetio smisao i veličinu Buddhine historijske misije:

> *Prema njegovu učenju . . . bog i duša su dvije velike praznovjerice. . . . Ako postoji bog, kako propovijedaju brāhmani, otkuda onda tolika bijeda u svijetu? Bog je isto što i ja — rob zakona uzročnosti. . . . . . Čovjek je zavolio boga i zaboravio svog brata čovjeka. Ovo je bio prvi obrat ka drugom božanstvu — čovjeku. Čovjek je onaj koga treba voleti. . . (Buddho) je odbacio sve svete knjige, sve oblike vjerskih obreda. Odbacio je čak i jezik, sanskrit, na kojem se tradicionalno poučavala vjera u Indiji . . . Buddhizam je prividno izumro u Indiji, ali stvarno nije. U Buddhinu je učenju postojao element opasnosti — to je bila reformatorska religija. Da bi postigao strahovitu duhovnu promjenu koju je doista izazvao, bilo je potrebno da ističe mnoga negativna učenja. Ali ako neka religija previše naglasi negativnu stranu, dolazi do opasnosti konačnog uništenja . . . Tako se dogodilo u Indiji da su Buddhini sljedbenici pretjerano isticali negativnu stranu njegova učenja i tako izazvali konačnu propast svoje religije . . . Negativni elementi buddhizma, da ne postoji bog ni duša, su odumrli . . . Ali Buddhin život djeluje posebnom privlačnošću. Ja sam čitavog svog života veoma cijenio Buddhu, ali ne i njegovo učenje. Njegovom se karakteru divim više nego ikojem drugom — divim se njegovoj smjelosti, neustrašivosti i neizmjernoj ljubavi! Bio je rođen da postane ljudski bog . . . (Pa ipak s hinduističkog stanovišta) mi tvrdimo da Buddhino veliko učenje o odricanju sebe možemo bolje razumjeti ako ga posmatramo s našeg (hinduističkog) stanovišta. Već u upanìšadima nalazimo uzvišeno učenje . . . da postoji samo jedno Sebe (*ātmā, sopstvo), a ne mnogi. Čovjek je brat čovjeku zato jer su svi ljudi jedno biće. U Vedama je rečeno da čovjek nije tek moj brat, nego da je on ja. Povređujući bilo koji dio svemira, povređujem jedino sam sebe. Ja sam svemir.*

Očito je u ovom improviziranom govoru u Americi (1900. godine)[12] za slušaoce kojima je tema bila nepoznata, jedna bitna istina o buddhizmu i jedna neminovna indijska interpretacija iznesena na površan i nepotpun retorski način.

Ma koliko da su se u međuvremenu buddhisti bunili (osobito pod anglobrahmanskim kolonijalnim utjecajima) protiv ovakvih snažnih i neminovnih utisaka koje njihova „vjera" na prvi pogled ostavlja na *„outsidera"* koji nije kroz komentarsku eksegezu otupljenog dogmatizma izgubio smisao za neposredan doživljaj tekstova kojima profesionalno svećenstvo „vjernika" nerado i pripušta — nagli porast interesa za izvorno Buddhino učenje u kasnijim decenijima 20. vijeka na cijelom svijetu može se objasniti samo po jednoj analogiji, suprotnoj engleskom utilitarizmu na koji su kolonijalni narodi bili naviknuti:

Buddhino je učenje, kako je i sam uvijek uporno ponavljao, *isključiva* analiza patnje *(dukkham)* i nezadovoljstva zbog ontološke neautentičnosti čovjekova bića-u-svijetu (*aviddā*, sansk. *avidyā*, metafizičko neznanje, koje je ishodišni motiv velikih sistema indijske filosofije i prije i poslije Buddhe, na koje aludira i Swami Vivekananda u citiranom odlomku). U tom je ishodišnom usmjerenju Buddhino učenje *arhajski prototip filosofijâ egzistencije.* Tako ga je u novijoj evropskoj filosofiji shvatio i prikazao najprije Schopenhauer, a zatim, ne manje izrazito, i Nietzsche.[13]

Autentični problem koji se krije iza dileme „filosofija ILI religija" koja mi se čini neuvjerljiva i neadekvatna za ovu specifičnu vrstu filosofijâ egzistencije (u koju bih prije Jaspersa ubrojio Kierkegaarda, a i G. Marcela i sve one evropske filosofe koji su ostali pod njihovim pretežnim utjecajem u formulaciji središnjeg problema čovjekova neautentičnog bića u svijetu) — po mojem je shvaćanju tačnije zahvatio i formulirao Bergson u raspravi o „Dva izvora morala i religije".[14] S toga se stanovišta problem rješava razlučivanjem „zatvorene" religije, koja je društvena usta-

[12] *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1959, 3. izd., str. 92—105.

[13] Usp. o tome moje radove *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1970, i *The Philosophy of Disgust — Buddho and Nietzsche* (by Bhikkhu Ñāṇajīvako) u *56. Schopenhauer Jahrbuch, 1975.*

[14] *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932.

nova sa moralnom regulativnom i kazuističkom funkcijom koju može uspješno da vrši tako dugo dok normira svoje dogme u skladu s postojećim društvenim poretkom, a zatim postaje opasna po principu *„cuius regio illius religio"*, s jedne strane, i „otvorene" religije, s druge strane, koja u savremenoj terminologiji nije ništa drugo nego kritička i nedogmatska filosofija egzistencije, zasnovana na subjektivnoj neposrednosti specifičnih vrednosnih doživljaja kojima se ne može ni priricati ni odricati izvana bilo kakav „religijski" smisao. Buddho je svoju filosofiju egzistencije formulirao sa stanovišta koje je i Swami Vivekananda (kao i Schopenhauer, koji bi se s njime složio možda skoro u cjelini) obilježio kao „ateističko" u značenju koje nastoji da obrazloži u okviru historije indijskih religija.

Pa ipak se u svim spomenutim aspektima pred nama tek otvara pitanje kojim ćemo se dokumentovanije pozabaviti u slijedećim poglavljima: po čemu je takvo filosofsko uvjerenje doista „religija"? — Ishodišna je pretpostavka da to nije ni po vjeri u boga ni u dušu (barem ne s Buddhina stanovišta), nego kao stav prema životu koji su već sljedbenici đainskog kulta asketskih heroja obilježili kao „put pročišćenja". Tu je definiciju Buddho preuzeo od svojih prethodnika.

Ne zalazeći dalje u ovom uvodu u problem filosofskog uvjerenja u „otvorenoj" religiji, kojom ćemo se u nastavku isključivo baviti, ovdje je potreban još jedan zaključni osvrt na kasniji razvoj kako buddhističkih „zatvorenih" religija, tako i buddhističke filosofije u svrhu što jasnijeg razlučivanja tih dviju bitno različitih historijskih kategorija.

IV

Buddhino učenje u prvobitnoj pāli verziji preneseno je, kako je spomenuto, najprije na otok Lanku (Cejlon) za vladavine kralja Ašoke, u 3. v. pre n. e. Tu su oko 100. godine pre n. e. djela pāli kanona zapisana i pohranjena iz straha pred progonima. Početkom 5. v. n. e. sakupio je i rekonstruirao cejlonsku verziju kanonskih djela i komentara Indijac Buddhaghoso. Na području pāli buddhizma, koji se naziva *thera-vādo* ili učenje starješina, tj. najstarijih

Buddhinih sljedbenika iz vremena prije drugog sabora (oko stotinu godina poslije Buddhine smrti) kad su se počele formirati sekte, najprije zbog manjih nesaglasnosti o pravilima redovničke discipline, Buddhaghoso je bio jedini učenjak na području sistematizovanja Buddhina učenja kojega doista možemo nazvati filosofskim misliocem, a ne samo više ili manje beznačajnim komentatorom. On je do danas ostao aktualan po svojem samostalnom opširnom djelu u kojem razrađuje metode meditativnog zadubljenja *(dhānam)* i introvertnog oplemenjivanja duha *(bhāvanā)*. Te je metode Buddho obuhvatno obilježavao u govorima koji su im posvećeni nazivom *sati*-paṭṭhānam ili „postojanost pažnje" (u predmetu zadubljenja). Buddhaghosino prvo i klasično djelo o toj temi u buddhističkoj književnosti nosi naslov *Visuddhi-maggo* ili „Put pročišćenja". Tim je nazivom, kako je spomenuto, Buddho definirao religiju uopće, slijedeći neteističke i ateističke tradicije po kojima se indijske religije iskonski razlikuju od biblijskih, bez obzira na popratnu politeističku mitologiju koja se u njima uvijek ponovno javlja i odumire.

Thera-vādo buddhizam, osnovan na ortodoksnom pāli kanonu, sačuvao se do danas uglavnom u nekoliko manjih zemalja na jugoistočnom obrubu Indije. Kao isključiva religija, osim u Sri Lanki, postoji još samo u Burmi i Sijamu, a u daljim zemljama jugoistočne Azije održava se i obnavlja uz druge odrođenije oblike tzv. *mahā-yānam* buddhizma. U Indiji je buddhizam izumro početkom 2. mil. n.e., sklonivši se u Tibet pred progonima, ne toliko islamskim koliko pred progonima ojačale brāhmanske reakcije. U obnovi hiljadugodišnjih borbi protiv istih opasnosti konzervativnog kastinskog potkopavanja temelja državnog jedinstva, nakon pada nezdravog kolonijalnog poretka i na tom području, Đ. Nehru je iskoristio proslavu 2500-godišnjice Buddhine smrti da ojača pokret za obnovu buddhizma u Indiji, prvenstveno u izvornoj *thera-vādo* verziji. Tim je pokretom rukovodio predstavnik vankastinskih obespravljenih masa Ambedkar sa znatnim uspjehom na širokim područjima Indije.

S druge strane, već pod kraj stare ere, buddhistička misao u Indiji počinje da se razvija sve samostalnije u apokrifnim djelima fantastičnog stila indijske žanr-književnosti.

Ta su se apokrifna djela širila sve dalje pod nazivom Buddhine „tajne nauke", koja nije smjela da se objavi svijetu dok „prava vjera" nije počela da izumire. Iz tog su se bujanja apokrifnog buddhizma razvile tzv. *mahā-yānam* religije koje su se lakše i spremnije prilagođavale postojećim narodnim vjerama i kultovima. Naziv *mahā-yānam* znači „veliko vozilo", a mahāyānisti ortodoksiju *thera-vāde* nazivaju nipodaštavajućim imenom *hina-yānam* ili „malo vozilo", smatrajući ipak da je i to „malo vozilo" obuhvaćeno u njihovom velikom. Zahvaljujući misionarskim sklonostima, koje se očituju već u Ašokinom carstvu, a u srednjem vijeku još snažnije u prisilnoj emigraciji buddhizma iz Indije, *mahā-yānam* religije su preplavile cijelu istočnu i sjevernu Aziju, od Kine i Japana do Sibirije i južnih granica Rusije s Iranom.

O karakteru i osnovnom sadržaju *mahā-yānam* religija, kao i o njihovu porijeklu, uvriježile su se i u zapadnom svijetu neke već vjekovima stare predrasude, u čiju bi se bestemeljnost mogao lako uvjeriti i površan nestručan čitalac kad bi mu bilo koje od tih osnovnih apokrifnih djela na kojima se osnivaju pojedine sekte dopalo u ruke i kad bi imao strpljenja da se njime pozabavi. No takva su djela, za razliku od pāli tekstova, teško pristupačna, uglavnom zbog svoje opsežnosti i besadržajnosti.

Indijci su od davnine skloni da precjenjuju utjecaj „hinduizma" na nastanak i razvoj tog osamostaljenog sanskritskog buddhizma u vjerama *mahā-yāne*. Osnovni tekstovi na kojima se osnivaju te vjere, a koji su donedavno bili potpuno zanemareni i nepoznati izvan užih sektaških zajednica, pokazuju na prvi pogled proizvoljnost takvih pseudohistorijskih razjašnjenja. Kosmologija i teogonija *mahā-yānam* religija razvile su se iz posve različitih i samostalnih, nesumnjivo buddhističkih pretpostavki o funkcijama i karakteru bića koja su se uzdigla do božanskog položaja u mahāyānističkom panteonu. Veliki odredi tih bića sastoje se od *bodhi-sattva* ili plemenitih bića koja se dragovoljno odriču potpunog i konačnog statusa *buddhâ* da bi mimoišla „utrnuće" *(nirvānam)* svoga ionako iluzornog opstanka u pojavnom svijetu, iz milosrđa prema svim živim bićima u tom svijetu koji zapravo i ne postoji, koji je ispraznost i ništavilo *(šūnyatā)*, tako da u transcendentnom smislu *(pa-*

ram-ārthaḥ) uopće ni ne postoji razlika između svjetovnog „toka egzistencije" (samsāraḥ) i njegova dokidanja ili „utrnuća" *(nirvānam)* u dosegu oslobođenja. To bi se učenje o „dvostrukom ništavilu" moglo nazvati temeljnom dogmom svih *mahā-yānam* religija, a korijen mu je u znatno dubljem razvojnom sloju autentične i nezavisne buddhističke filosofije.

Početak te filosofije bio je početak dijalektičke razrade Buddhine izvorne teze o tom „dvostrukom ništavilu" kako subjekta tako i objekta spoznaje:

> *Ni po sebi* (attena) *ni za sebe* (attaniyena) *svijet nije ništa* (suññam).
>
> S. XXXV, 85, i drugi tekstovi

Modus vivendi za pseudorealističko vjerovanje u neke vrste neautentični kontinuitet egzistencije u zagrobnom životu, tačnije za vjerovanje u preporađanje bića (prema općoj pretpostavci indijskih religija), makar i bez potpunog identiteta „nosioca tereta" moralne odgovornosti koja je razlog tog preporađanja — buddhistički su eksegeti „zatvorene" narodne religije nalazili od početka u Buddhinoj formulaciji zakona uzročnosti (o kojem će biti govora u posebnom poglavlju).

Prvi samostalni buddhistički filosof, Nāgārđunaḥ (u 2. v. n. e.) vratio se na izvornu tezu o ništavilu objekta („po sebi") i ništetnosti subjekta („za sebe") spoznaje. Zato u prvom poglavlju svog osnovnog djela *Madhyamaka-kārikā* ili „Strofe o središnjem stavu" izričito odbacuje najprije Buddhinu doslovnu formulaciju načela uzročnosti, u namjeri da u nastavku dijalektički dokaže ograničenost važenja kategorija mišljenja na transcendentalnu strukturu razuma i kontradiktornost pokušaja njihove primjene u dokazivanju postojanja stvari po sebi i duha za sebe.

U posljednjem poglavlju ove knjige osvrnut ću se na dijalektičku razradu te teze u Nāgārđuninoj školi, a i na kasniji razvoj buddhističkog idealizma u „spoznajno-teorijskoj školi", *viđñāna*-vādaḥ, koja se vraća na preddijalektičke pozicije izvorne fenomenološke analize, *abhi*-dharmāḥ, uz kritičku pretpostavku da svi elementi subjektivno-objektivne (ili noetsko-noematske) strukture svijeta važe „samo unutar

spoznajne svijesti" *(viđñapti-mātram)* i da nemaju „osnove" izvan te svijesti, kako je jasno isticao već Buddho:

> *Tamo gdje svijest nije usmjerena ni omeđena, nego je potpuno odsutna,*
> *tamo ni voda, ni zemlja, ni vatra, ni uzduh nemaju podloge,*
> *tamo dugo i kratko, sitno i krupno, lijepo i ružno —*
> *tamo ime-i-lik (ili duh i tijelo) bivaju dokinuti bez ostatka.*
> *S prestankom svijesti i to se sve dokida.*
>
> D. 11, Kevaddha-suttam

Posmatrajući razvoj osamostaljene buddhističke filosofije na tim i takvim osnovama, ne bi trebalo brkati tu filosofiju s *mahā-yānam* religijama. Taj je razvoj u okviru indijske skolastičke filosofije racionalna razrada, a ne „mahāyānističko" odstupanje od prvobitne Buddhine misli, formulirane u pāli tekstovima. Ako danas pokušamo da obnovimo taj razvoj, vjerujem da ćemo u izvornoj Buddhinoj misli naći neke pobude koje u srednjovjekovnom razvoju sistemâ nisu mogle biti zapažene toliko oštro i adekvatno kao danas. Srednjovjekovna buddhistička filosofija, pod općim utjecajima svoga vremena, postala je sklona skretanju na kosmološka i ontološka područja. Akosmizam u egzistencijalnom humanizmu Buddhina izvornog učenja, kako bismo ga danas mogli karakterizovati, dolazi prirodno u modernoj obradi te filosofije mnogo izrazitije u prvi plan. Samim tim otpadaju i neke mahāyānističke dogme, odnosno kosmološke teorije koje u izvornom Buddhinu učenju nisu imale suštinskog smisla.

Odlazak u beskućnike

Opjevat ću odlazak u beskućnike,
kako se vidoviti odvratio od svijeta
i kako se razmišljajući priklonio beskućništvu.

— Skučen je kućevan život, dom đubrište,
slobodan je prostor beskućnika — tako uvide i ode.

Otišavši, odvrati se od zlih postupaka tijela,
odbaci zlu naviku govora, pročisti način života.

Tad Budni stiže u Rāđagahu, u prestonicu Màgadhe,
okruženu brdovitim pašnjacima,
i pođe da prosi hranu, nadaren najvišim znamenjima.[15]

Ugleda ga Bimbisāro sa svog kraljevskoga dvora,
razazna mu obilježja, pa prozbori:

— Pogledajte ga, gospodo! Skladno lika, bijel i stasit,
pokret mu je savršen, a pogled odmjeren.

[15] Biće koje je dozrelo da dosegne duhovno probuđenje rađa se po staroindijskoj predaji sa trideset dva osobita tjelesna znaka. Evo nekoliko od tih obilježja karakterističnih za buddhističku ikonografiju i za estetski kanon indijske skulpture: ravni tabani i unatrag isturene pete; na svakom mu je tabanu ocrtan točak sa hiljadu prečaka; stojeći, a da se ne sagne, može da rukom dosegne i protrlja koljena; boja puti mu je brončanozlatna; dužina tijela je jednaka rasponu raširenih ruku; trup mu je svuda jednako zaobljen; ima četrdeset ravnomjernih zubi, samo mu se očnjaci ističu . . .

Sabrano gleda preda se. Taj doista nije niska roda.
Nek požure kraljevski glasnici da izvide kuda će isposnik!

Upućeni kraljevi glasnici slijedili su ga u stopu.
— Kuda će krenuti isposnik, gdje mu je boravište?

Od vrata je do vrata prosio hranu
bdeći pomno nad ulazom vlastitih osjetila.
Prosjačka je zdjela brzo bila puna, obazrivost nagrađena.

Kad je isprosio hranu, šutljivi se mudrac udalji iz grada.
Pope se na brijeg Pàndava; to će mu biti boravište.

Kad vidješe gdje se smjestio, i glasnici zastadoše,
a jedan ode da javi kralju.

— Mahā-rāđa, isposnik je na istočnom obronku brijega Pàndava.
Tu sjedi kao moćan tigar, kao lav u planinskom klancu.

Hrabri vladar sasluša govor glasnika,
pa se hitro odveze do brijega Pàndava.
Vozio se dokle je cesta sezala, a tada siđe s kola
junak i pješice se približi, najavi i sjede.

Sjedeći, kralj ga prijateljski pozdravi,
a kad je pozdrav bio uzvraćen, ovako prozbori:

— Mlad si i nježan, momak u cvijetu mladosti,
bujne ljepote kao čistokrvan ratnik
što sja na čelu vojnog odreda i predvodi moćnu družinu.
Ja ću ti blago udijeliti da uživaš,
samo mi reci iz kojeg si plemena!

— Na obronku Himalaya, povrh Kósale,
postojbina je, vladaru, bogatog i moćnog roda.
Potomci Sunčeva plemena, rod Sakyā,
to je porodica koju sam napustio, vladaru,
odvraćen od čežnje, strasti.
Korijen sam nesreće prozreo u strasti,
a izvor smirenja u odricanju.
Polazim u naporan boj, duh mi se tome raduje.

Pabbađđā, Sutta-nipāto, 405—424

Pokretanje točka ispravnosti

Blaženi je boravio neko vrijeme u okolici Vārānasija (Benaresa), u Srnjaku[16] *kod Isipatane. Tu je Blaženi poučavao družinu od pet isposnika (prvih pripadnika njegova prosjačkog reda) ovako:*

— *Prosjaci, onaj ko se odvrati od svijeta ne bi trebalo da slijedi ove dvije krajnosti: prva je težnja za zadovoljenjem strasti, niska i prosta besmislena napast neobrazovanog i neoplemenjenog čovjeka. Druga je mučna i neoplemenjena besmislena sklonost ka mučenju samog sebe. Postoji, prosjaci, potpuno trijezan središnji prolaz koji posredstvom uvida i mudrosti vodi do smirenja, do obuhvatnog znanja, do probuđenja, do utrnuća* (nibbānam, *sansk.* nirvānam), *kuda (vas sada) usmjerava onaj ko je tim putem došao (Buddho)* . . . *To je, prosjaci, plemeniti osmerostruki put koji se sastoji od ispravnog gledišta, ispravne namjere, ispravnog govora, ispravne djelatnosti, ispravnog načina života, ispravnog napora, ispravne pažnje i ispravne sabranosti.*[17]

A ovo je, prosjaci, plemenita istina o patnji: rođenje je patnja, starost je patnja, bolest je patnja. Biti združen s onima koje ne volimo je patnja, ne postići ono za čim težimo, i to je patnja. Ukratko, pet ogranaka prianjanja uz život su patnja (pańć'upādāna-kkhandhā: *tjelesni-lik, osjećaj, predodžba, izrazi volje i svijest).*[18]

Ovo je, prosjaci, plemenita istina o nastanku patnje: to je ona žeđ što izaziva uvijek novo zbivanje, što se združuje s radošću i strašću, što radost nalazi sad tu, sad tamo, to jest: žeđ požude, žeđ za životom, žeđ za vlašću.

Ovo je, prosjaci, plemenita istina o dokončanju patnje: dokončanje strasti bez ostatka, napuštanje, odustajanje, razrješenje, odvratnost prema toj žeđi.

Ovo je, prosjaci, plemenita istina o putu koji vodi do dokončanja patnje: to je plemeniti osmerostruki put (kao gore)

. . . .

Kad mi se potpuno razbistrila ispravna spoznaja i uvid u ove četiri plemenite istine, onda sam, prosjaci, shvatio da sam dosegao potpuno probuđenje koje ne može nadmašiti niko u cijelom svijetu sa njegovim božanstvima, rušiteljima i stvarateljima, i pokoljenjima isposnika i svećenika, bogova i ljudi. Tako se u meni očitovao uvid i spoznaja:

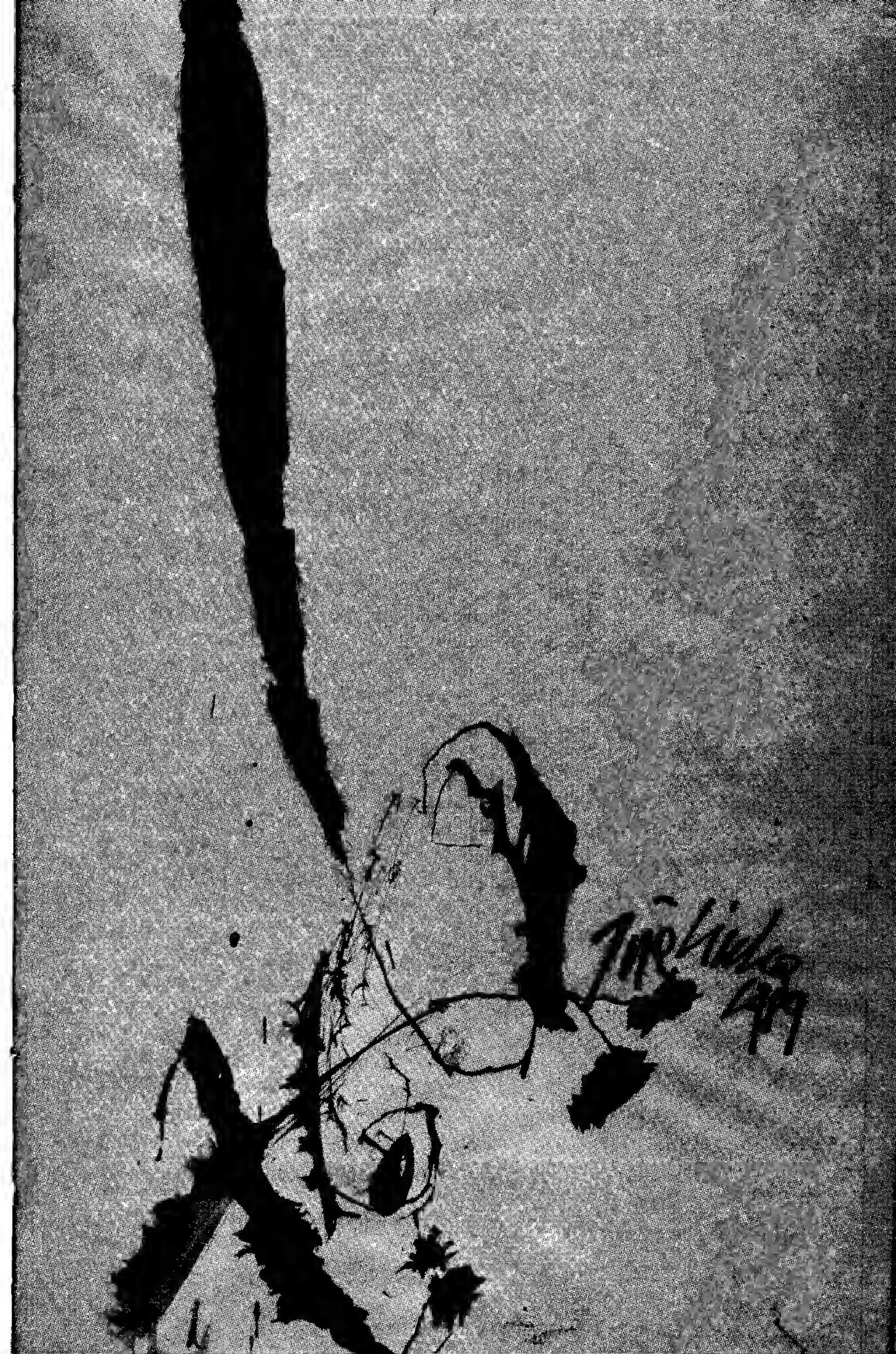
— *Neopozivo je moje oslobođenje, ovo je posljednje rođenje, nema više obnove bivanja.*

Dhamma-ćakka-ppavattana-suttam, S. LVI, 11

[16] Današnji Sarnath.

[17] Tih se osam dijelova obično razdvajaju u tri skupine: prva tri dijela se odnose na spoznajni stav, slijedeća dva na moralni stav, a posljednja tri na kontemplativno zadubljenje *(dhānam)* ili „meditaciju".

[18] Schopenhauer citira Buddhine četiri plemenite istine prema Fausböllovu latinskom prijevodu Dhammapade, 190—191. *(Svijet kao volja i predodžba,* tom 2, pogl. 48). U *Parerga i Paralipomena,* II, § 153, nalazimo formulaciju koja podsjeća na Buddhin opis prve plemenite istine: „Ma kako da su različiti oblici u kojima se javlja čovjekova sreća ili nesreća, nagoneći ga da je slijedi ili izbjegava, materijalna osnova svega toga je ipak fizička radost ili bol. Ta je osnova vrlo ograničena, naime, zdravlje, ishrana, sklonište od vlage i zime i seksualno zadovoljstvo, ili nedostatak tih stvari. Prema tome, u stvarnom fizičkom zadovoljstvu čovjek ne postiže više od životinje."



NEKOLIKO SPORNIH TEMA U BUDDHINU STAVU PREMA RELIGIJI

Buddho prvobitno ne propovijeda religiju, nego se prema njoj odnosi kritički. Govore o religiji u tom smislu možemo podijeliti u nekoliko skupina:

1. Kritika religije uopće: vjera je opravdana jedino kao privremeno povjerenje u učitelja za kojeg smo se prethodno uvjerili da doista i sâm živi prema načelima koja propovijeda, a zatim da ono što naučava odgovara našim vlastitim potrebama i težnjama. U razgovoru s brāhmanom Ćaṅkījem (95. govor u zbirci *Maddhima-nikāyo*[19]), gdje iznosi ove pretpostavke, Buddho kaže: „Ako neki čovjek tvrdi: ,To je moje uvjerenje', a izjava mu je dosljedna istini, iz toga još ne slijedi jednostran zaključak ,samo je ovo istina, a sve je ostalo zabluda', jer istinu ,uviđaju samo mudraci, i to svaki pojedinačno', sam za sebe." — U drugom čuvenom govoru (iz iste zbirke, M. 22) Buddho uspoređuje svoje vlastito učenje sa „splavom koji nam služi da se prevezemo preko bujice, a ne da ga dalje sa sobom nosimo na glavi" iz zahvalnosti zbog koristi koju smo od njega imali. Vjera, dakle, nije u ovom smislu obožavanje ni prirodnih ni natprirodnih bića, nego ono što smo u uvodu nazvali „filosofskim uvjerenjem". — Govor brāhmanima koji su se u selu Sālā, u zemlji Kósala, okupili da ga čuju, Buddho počinje pitanjem: „Imate li nekog učitelja koga cijenite i u kojeg imate povjerenje?" — „Ne, gospodine."

[19] V. prevod tog govora u slijedećem poglavlju.

— „Ako nemate, onda treba da usvojite i primjenjujete mjerilo zrelog rasuđivanja“ o pitanjima vjerskog i moralnog života. To im „mjerilo zrelosti“ Buddho obrazlaže u nastavku govora na konkretnim pitanjima o problemima života i smrti (*Apaṇṇaka-suttam*, „Govor o zrelosti“, M. 60).

2. Kritika vjerskih pokreta svoga vremena i sredine. — U svom prvom govoru poslije duhovnog „probuđenja“ Buddho taj svoj stav naziva „srednjim putem“, obilježjem koje se u povijesti buddhizma najčešće zloupotrebljava. U tom govoru „o pokretanju točka istine“ Buddho svoje stanovište razgraničava prema dvjema starodrevnim vjerskim tradicijama. Jedno je ritualistička religija povlaštene kaste brāhmana, koja je u to doba u privremenom opadanju. U razgovorima s brāhmanima Buddho redovno zauzima ironičan stav. Tako u spomenutom razgovoru s Ćankījem kaže: „Sve to liči na povorku slijepaca koji se drže jedan drugoga, a da ni prvi, ni srednji, ni posljednji ne vidi ništa. Ne čini li ti se da odatle proizlazi da je brāhmanska vjera bez osnova?“ U kritici brāhmanske religije Buddho se bori protiv krvoločnih žrtava bogovima i ostalih moralnih nedaća i opasnosti praznovjerja. — Druga suprotnost Buddhina vremena je „neortodoksna“, prastara, predindoevropska asketska religija đaina, koja je u to doba bila u razdoblju temeljitih reformi. Toj je religiji, po svemu sudeći, pripadao i Buddho sve do svoga duhovnog „probuđenja“, a zatim se odupro tradicionalizmu Mahāvīre, koji je rukovodio pokretom reforme u duhu isključivog pooštrenja asketskog rigorizma. Buddho je nasuprot tome pošao putem racionalne kritike metafizičkih pretpostavki spoznaje. Te pretpostavke Buddhine spoznajne kritike mogu se u potpunosti svesti na tradicionalne izvore đainskog pogleda na svijet i život (pluralizam hilozoističke monadologije). Odbacujući ih, Buddho se uvijek upušta u žestoke idejne okršaje s đainima. Brāhmanski pan-en-teizam, nasuprot tome, ne zaslužuje mnogo više od njegova ironičnog podsmijeha. Filosofski, brāhmani redovno bivaju pobijeni već u ranijim stoljećima u diskusijama s prirodonaučno školovanim plemstvom. O tome svjedoče tekstovi najstarijih i najopsežnijih *upanìšadi*. Odbacujući središnju koncepciju brāhmanskog monizma iz tih *upanìšadi*, izraženu u formuli identifikacije

cjelokupnog bitka, „*tat tvam asi*“ („to si ti“)[20], Buddho odgovara: „To nije moje, to nisam ja, to nije moje svojstvo“ (*ātmā*, „svojstvo“, je staroindijski ekvivalent za kršćansku „dušu“, iako se metafizičko značenje tih dvaju pojmova znatno i bitno razlikuje). U jednom govoru *(Samyutta-nikāyo XXXV, 23)* Buddho to objašnjava ovako:

> — *Prosjaci, razjasnit ću vam šta znači „sve“. Evo šta je to „sve“: oko i zor, uho i zvuk, nos i miris, jezik i okus, tijelo i opipljiva tvarnost, razum i predmeti razumijevanja. To je sve. A ako vam, prosjaci, neko kaže: „Okani se svega toga; ja ću ti razjasniti neko drugo ‚sve'“, znajte da je to tek prazna riječ, pa ako se upustite u ispitivanje, onaj ko to tvrdi neće moći da opravda svoju oholu tvrdnju, zato jer mu je tako nešto iznad dometa. — A ja ću vas, prosjaci, poučiti kako da* napustite *sve. Poslušajte! — Napustiti treba i oko i zor ... u potpunom znanju i potpunom shvaćanju ... Bez potpunog znanja, bez potpunog shvaćanja, bez odustajanja i napuštanja svega nije moguće doseći* utrnuće patnje. *(„Utrnuće“,* nibbānam, *u sanskritu* nirvānam, *je buddhistički ideal oslobođenja od patnje koji se postiže asketskim odvraćanjem od egzistencijalnog htijenja uopće.)*

„Srednji put“ u Buddhinu prvom govoru je izbjegavanje brāhmanskog praznovjerja, a isto tako i pretjeranog đainskog asketizma koji je, prema Buddhinu vlastitom i provjerenom iskustvu, ideju „puta pročišćenja“ u primjeni sveo na čisto fizičko mučenje tijela, dok Buddho smatra da se duhovno pročišćenje može postići samo duhovnim sredstvima. Jedno je ipak ostalo zajedničko raskolniku Buddhi s njegovom izvornom đainskom religijom, a to je definicija same religije: religija je „put pročišćenja“, još uvijek bitno u smislu asketskog odvraćanja i bjekstva od svijeta (a ne, recimo, u smislu Aristotelove *katharsis*). Ni vjera u dušu, ni vjera u Boga ili bogove, ne može biti bitna oznaka „religije“ ako pod taj isti pojam želimo uključiti Buddhino učenje o asketskom pročišćenju kao sredstvu oslobođenja od egzistencijalne patnje. Postojanje trajne, besmrtne ili

[20] Usp. obradu te teme u mojoj *Filosofiji istočnih naroda*, I dio, str. 63—65.

vječne duše Buddho izričito negira. Iako mu se ponekad prigovara da negira i postojanje bogova, Buddho ne poriče njihovu kosmičku egzistenciju neposredno, nego na taj prigovor odgovara: *„Izjava o postojanju bogova za mene je stvar iskustva"*, a na dalje insistiranje zaključuje svoj razgovor o toj temi izjavom: *„U svijetu postoji saglasnost o tome da bogovi postoje"* (M. 100). U nizu govora i pjesničkih izreka Buddho potcjenjuje nemoć bogova i prolaznost njihovih dugovječnih carstava. I naziv „lavovski rik" za Buddhino učenje, u govoru pod istim naslovom, ima taj smisao poruge božanskim vlastodršcima: kad bogovi čuju lavovski rik „potpuno budnih učitelja" *(buddhā)* i shvate da je i njihov opstanak u svemiru privremen i konačan, onda se ponašaju kao ukroćeni slonovi u kraljevskim štalama kad čiju rik „kralja životinja" — počnu da „trgaju omče i u bijegu seru od straha". U prvom govoru zbirke dugih govora *(Dīgha-nikāyo)*, o ribarskoj „mreži" boga stvoritelja Brahme, Buddho objašnjava vjeru bogova u vlastitu besmrtnost njihovom senilnošću: užici u nebeskim carstvima tako su dugotrajni da stvoritelji i održatelji pojedinih ciklusa kosmičkog zbivanja konačno počnu da zaboravljaju na početke svoje vladavine. U životopisu Buddhina učenika Moggallāne, koji se isticao magijskim sposobnostima, sačuvana je ova pjesma:

On je upitao boga Brahmu
kad ga je posjetio u njegovoj sudnici:
— Zastupaš li, prijatelju, još uvijek gledište
kojeg si se ranije držao (da su bogovi besmrtni),
ili si shvatio da i sjaj Brahmina svijeta
treba da mine?

A Brahmā mu ovako odgovori:
— Ne, gospodine! Odrekoh se negdašnjeg shvaćanja.
Shvatio sam da i sjaj Brahmina svijeta
treba da mine.
Danas smatram neispravnom tvrdnju
da sam postojan i vječan.

Thera-gāthā, 1198—1200

Tako vjera u boga i put asketskog pročišćenja postaju dva suprotna pola — kosmički i akosmički — između kojih

se razvija i razrađuje povijesni pojam religije. Đainska tvrdnja da je njihova religija — koja također nije vjera u boga, nego potječe iz kulta heroja — najstarija postojeća vjera na svijetu, danas se poziva na niz arheoloških dokaza ne samo iz protoindijskih nego i iz sumerskih i egipatskih slojeva svjetske civilizacije. Već je odavno upozoravano na to da su i kineske religije, ništa manje od đainizma i buddhizma, ateističkog porijekla u istom smislu introvertne sublimacije kulta heroja.

3. U nastavku ću se ograničiti na prikaz Buddhina kritičkog stava prema središnjim problemima religije u nekoliko konkretnih slučajeva.

Buddhizam nije vrsta primitivnog materijalizma

Razgovor s isposnikom Anurādhom

Iz zbirke Samyutta-nikāyo, *pogl. XXII* — Khanda-samyuttam, *86*

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Vesālī, u Velikoj Šumi, u dvorani zgrade s visokim krovom. U isto je vrijeme isposnik Anurādho boravio u šumskoj kolibi nedaleko od Blaženoga. Tu skupina pripadnika nekog drugog beskućničkog reda posjeti isposnika Anurādhu. Pozdrave se s njim, pa nakon uobičajenih učtivih riječi sjednu sa strane i oslove ga ovako:

— Prijatelju Anurādho, onoga ko je takvo (usavršeno) biće (kao što je Buddho, „tathāgato"), *najuzvišeniji i najbolji čovjek, koji je dosegao vrhunac (čovječnosti), treba obilježiti jednom od ove četiri tvrdnje: „takvo biće postoji poslije smrti", ili „takvo biće ne postoji poslije smrti", ili „takvo biće i postoji i ne postoji poslije smrti", ili „takvo biće niti postoji niti ne postoji poslije smrti".*

Kad su mu to rekli, Anurādho im odgovori:

— Onoga ko je „takvo biće" . . . , treba obilježiti drukčije, a ne jednom od te četiri izjave.

Kad im je tako odgovorio, ti pripadnici drugog beskućničkog reda rekoše:

— Ovo mora da je neki novozaređeni isposnik, a ako je stariji redovnik, onda je budala i neznalica.

Kad su ga tako nazvali, ustanu i otiđu. A isposnik Anurādho, kad su otišli, pomisli:

— Da su ti pripadnici drugog beskućničkog reda nastavili da me ispituju, kako je trebalo da im odgovorim, pa da moja izjava o Blaženome bude istinita, da ne protuslovim Blaženome u onome što doista jeste, da ispravno objasnim istinu, tako da saglasnost s onima koji su toj istini dosljedni bude besprijekorna?

Zatim isposnik Anurādho otiđe k Blaženome, pozdravi ga, sjedne sa strane, pa reče:

— Ja, gospodine, stanujem nedaleko od Blaženoga u šumskoj kolibi. Tu me je posjetila skupina pripadnika nekog drugog beskućničkog reda. (Slijedi doslovan izvještaj o razgovoru i Anurādhinu naknadnom razmišljanju.)

— Šta misliš, Anurādho, je li tjelesni lik postojan ili nepostojan?

— Nepostojan, gospodine.

— A jesu li osjećaj, predodžba, izraz volje i svijest postojani ili nepostojani?

— Nepostojani, gospodine.

— A šta misliš, Anurādho, o ovome: smatraš li da je takvo (usavršeno) biće (kao što je Buddho samo) tjelesni lik?

— Ne, gospodine.

— Ili smatraš da je „takvo biće" (tathāgato)[21] *osjećaj, predodžba, izraz volje ili svijest?*

— Ne, gospodine.

— Smatraš li, možda, da je „takvo biće" utjelovljeno u liku?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li da je „takvo biće" nešto drugo nego tjelesni lik?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li da je „takvo biće" (sadržano) u osjećaju, predodžbi, izrazima volje, svijesti — ili smatraš da je „takvo biće" negdje drugdje, a ne u osjećaju, predodžbi, izrazima volje ili svijesti?

— Ne, gospodine.

— Smatraš li da je „takvo biće" bestjelesno, bezosjećajno, bespredodžbeno, bezvoljno i besvjesno?

— Ne, gospodine.

— Ako, dakle, za tebe, Anurādho, „takvo biće" istinski i zbiljski ne postoji ni u ovom neposrednom iskustvu, možeš li onda tvrditi da „takvo biće", najuzvišeniji i najbolji čovjek, koji je dosegao vrhunac (čovječnosti), treba obilježiti jednom od ove četiri tvrdnje: „takvo biće postoji poslije smrti", ili „takvo biće ne postoji poslije smrti", ili „takvo biće i postoji i ne postoji poslije smrti", ili „takvo biće niti postoji niti ne postoji poslije smrti"?

— Ne, gospodine.

— Dobro je, Anurādho. Kao i ranije, tako i sada ja objašnjavam jedino patnju i dokončanje patnje.

Materijalizam koji Buddho odbija ovom formulom, standardizovanom u više govora, naziva se vjerom u „razorivost" (suponirane supstancije). Pojave bi najprije trebalo da budu „nešto" po sebi, da bi mogle biti „razorene". Čitava kasnija buddhistička filosofija razvija se u smjeru toga spoznajnoteorijskog „nihilizma" (*suññatā* ili *šūnya-vādah*). U obrazloženje tog osnovnog stava ovdje nije moguće zalaziti. Dovoljno je dodati da se u ovom slučaju materijalističkoj teoriji „razorivosti" *(ućcheda-vādo)* redovno suprotstavlja vjera u nerazorivost ili „vječnost" *(sassata-vādo)* transsupstancijalnog „jezgra" duše ili „svojstva" *(ātmā)*. To je osnovna pretpostavka brāhmanskog vjerskog učenja, koju Buddho jednako odrešito odbija, označujući svoje stanovište i ovdje, s izrazitije dijalektičkog stanovišta, „srednjim putem" između materijalizma i spiritualizma.

Izraz *suññam* (sanskritski *šūnyam*, termin za nulu u matematici) u klasičnim primjerima, usmjerenim prvenstveno protiv vjere u vječno „jezgro" ili „svojstvo" iza

[21] Izraz *tathāgato*, jedan od najčešćih i najteže „doslovno" prevodljivih naziva za Buddhu, u tekstovima ove vrste označava, već prema napomenama najstarijih komentara, ljudsko biće uopće. To biće je „snop" ili „gomilište" petovrsnih sastojaka egzistencije, od kojih je prva vrsta tjelesni (možda još tačnije „zorni") lik čovjekov, a ostale četiri su psihičke komponente iste organske cjeline. Buddho uspoređuje tako složene strukture bića sa snopovima ili svežnjevima trstike tako da „jedan podupire drugi" (S. II, 114). Kad sam u razgovorima s tibetanskim dalaj-lamom zamolio sagovornika da mi razjasni svoje shvaćanje Buddhinog osnovnog učenja o nepostojanju duše, jer se Tibetancima najčešće podmeću iskrivljene i proizvoljne interpretacije o tim temama, odgovorio mi je citirajući tekst o svežnjima koji stoje uspravno podupirući se uzajamno.

pojava ili u njihovoj suštini, često se slikovito interpretira kao „ispraznost". Smisao te interpretacije i klasični primjeri za nju sadržani su u slijedećem govoru:

Pjena

Samyutta-nikāyo, XXII, 95

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u Ayođhaji, na obali rijeke Gange. Tada Blaženi oslovi isposnike ovako:

— Zamislite, isposnici, da ova rijeka Gangā nanese veliku kuglu pjene, a neki oštrovidan čovjek da opazi, razmotri i potpuno prozre tu pojavu; shvatio bi da je prazna, šuplja, da u njoj nema srži. Ta kakvu bi srž mogla da sadrži kugla pjene? — Isto važi, isposnici, i za bilo koji tjelesni lik, prošli, budući ili sadašnji, dalek ili blizak, koji isposnik zapaža i razmatra dok ga potpuno ne prozre i (isto tako) shvati da je prazan, šupalj i da nema srži. Ta kakvu bi srž mogao da sadrži tjelesni lik?

— Zamislite, isposnici, kako u pljusku koji bog kiše izlijeva u jesen, na površini vode nastaje mjehur i odmah se rasprsne. Ako ga neki oštrovidan čovjek zapazi, razmotri i potpuno prozre, shvatit će da je prazan, šupalj, da u njemu nema srži. Ta kakvu bi srž mogao da sadrži vodeni mjehur? — Isto to važi i za bilo koji osjećaj . . . Kakvu bi srž mogao da sadrži osjećaj?

— Zamislite, isposnici, da se u posljednjem ljetnom mjesecu oko podne pojavi fatamorgana, pa da je oštrovidan čovjek zapazi, razmotri i potpuno prozre; shvatio bi da u njoj nema srži. . . Isto to važi za bilo koju predodžbu. . .

— Zamislite, isposnici, da čovjek kojemu je potrebno tvrdo drvo uzme oštru sjekiru i uputi se u šumu da ga traži. A tamo da ugleda veliko i uspravno stablo banane, koje je tek doseglo svoj puni uzrast, pa da ga presiječe iznad korijena, a zatim ispod vrha. Da ga onda počne ljuštiti, ne bi našao u njemu ni srčiku, a kamoli tvrdo drvo. Kad bi to promatrao neki oštrovidan čovjek . . . shvatio bi da se u stablu banane ne može naći tvrdo drvo. — Isto to važi i za bilo kakav izraz volje. . .

— Zamislite, isposnici, mađioničara ili njegova pomoćnika kako na glavnoj ulici izvodi svoju predstavu, a oštrovidan čovjek da opaža, promatra i potpuno prozre obmanu, pa da shvati da je prazna, šuplja i da u njoj nema srži. Ta kakva bi se srž mogla naći u obmani? — Isto to važi i za svijest o bilo čemu. . . Ta kakvu bi srž mogla da sadrži svijest?

— Kad to shvati poučen sljedbenik oplemenjenih, onda se odvraća od tjelesnog lika, i od osjećaja, i od predodžbe, i od izraza volje, i od svijesti. Odvraćen se lišava strasti. Lišen strasti se oslobađa. Ko se oslobodi, taj zna da je slobodan i da poslije takvog *života nema daljeg opstanka.*

Kad je završio taj govor, dobrostivi učitelj je dodao još i ove izreke:

Tijelo je nanos pjene,
a čuvstvo tek mjehur u njoj,
predodžba prividan bljesak,
volja ko stablo banane
koje ne sadrži srž.
Svijest je priviđenje.
Tako je to objasnio
potomak Sunčeva roda.

Ma kako da to promatraš,
da prozireš biću u bit,
šuplje je i isprazno
kad mu dubinu sagledaš.

Premudri je pokazao
najprije ovo tijelo.
Lišen triju činilaca
(života, žara, svijesti)
nepokretan ostaje trup,
bačen drugima za hranu.
Takav mu je tok opstanka.

Ta se smušena avet
naziva i ubojicom,
mada srži ne sadrži.

Tako treba da isposnik,
snažan i nepokolebiv,
po danu i po noći
pažljivo i promišljeno
promatra to gomilište.

Razriješen obaveza,
utočište samom sebi
kuda treba da pribjegne
žureć kao da mu glava
već bukti u plamenu
na putu u utočište
gdje nema više zbivanja.

Jedno od najljepših objašnjenja smisla asketskog pročišćenja oličeno je u životnom primjeru starca (*thero*, sanskritski *sthavirah*, „starac" u redovima ruskih „starovjerskih" pustinjaka) Khemaka u slijedećem razgovoru:

Khémo

Samyutta-nikāyo, XXII, 89

Jednom je zgodom mnogo starijih redovnika boravilo u gradu Kósambī, u Ghósitinu samostanu. Istovremeno je redovnik Khemako boravio u voćnjaku bàdarovih stabala. Bio je bolestan, patio je od teških bolova.

Kad su stariji redovnici pred večer izišli iz osamljenih boravišta, zamolili su redovnika Dāsaku da otiđe k isposniku Khemaku, pa da mu kaže ovako:

— Stariji redovnici ti, prijatelju, poručuju ovo: „Jesu li ti, prijatelju, bolovi podnošljivi, možeš li ih izdržati? Osjećaš li da bolovi popuštaju, da se ne pojačavaju?"

Redovnik Dāsako pristane da otiđe i saopći poruku ... (a Khemako odgovori:)

— Bolovi mi, prijatelju, nisu podnošljivi ni izdrživi. Osjećam da se pojačavaju, a ne da popuštaju.

Na to se redovnik Dāsako vrati starijim redovnicima i saopći im odgovor, (a oni mu rekoše:)

— Otiđi, prijatelju Dāsako, ponovno redovniku Khemaku, pa mu reci ovako: „Prijatelju Khemako, stariji redovnici ti poručuju ovo: Blaženi je rekao da postoji ovih pet sredstava prianjanja uz život: tjelesno sredstvo prianjanja, osjećajno sredstvo prianjanja, predodžbeno sredstvo prianjanja, voljno sredstvo prianjanja i svjesno sredstvo prianjanja. Smatraš li ti, prijatelju Khemako, da tih pet sredstava prianjanja uz život sadrže išta što si ti po sebi ili za sebe?"[22]

(Dāsako otiđe i saopći Khemaku i tu poruku, a on odgovori) ... da ne smatra da tih pet sredstava prianjanja uz život sadrže išta što je on po sebi ili za sebe.

(Kad je Dāsako prenio i taj odgovor, stariji redovnici ga upute Khemaku sa slijedećom porukom:)

— ... Ako redovnik Khemako ne smatra da tih pet sredstava prianjanja uz život sadrže išta što je on po sebi ili za sebe, znači li to da je redovnik Khemako usavršen, da se riješio izljeva strasti?

(Khemako odgovori:) — Iako ja, prijatelju, ne smatram. da tih pet sredstava prianjanja uz život sadrže išta što sam ja po sebi ili za sebe, ja ipak nisam usavršen ni riješen izljeva strasti. Iako u tih pet sredstava prianjanja uz život za mene (još) postoji (doživljaj) da „jesam", ipak ne smatram da sam ja to „jesam".

(I poslije tog odgovora stariji redovnici upute Dāsaku s još jednom porukom Khemaku:)

— Kad kažeš „jesam", prijatelju Khemako, šta podrazumijevaš pod tim „jesam"? Kažeš li „jesam" za tjelesni lik ili za nešto što je različito od njega? Kažeš li „jesam" za osjećaj — predodžbu — izraz volje — svijest — ili za nešto što je različito od toga?

(Kad mu je Dāsako saopćio i ta pitanja, Khemako reče:)

— Dosta je, prijatelju Dāsako, toga trčkaranja! Dodaj mi štap, pa ću ja sâm otići do tih starijih redovnika.

I tako redovnik Khemako, podštapajući se, otiđe starijim redovnicima, pozdravi se s njima i sjedne sa strane ... (Stariji redovnici ponove svoja pitanja, a Khemako odgovori:)

— Ja, prijatelji, ne kažem „jesam" ni za tijelo, ni za osjećaj, ni za predodžbu, ni za izraz volje, ni za svijest. No iako u tih pet sredstava prianjanja uz život za mene (još) postoji doživljaj da „jesam", ipak ne smatram da sam ja to

[22] *Attānam va attanīyam va* — standardna formula, čijom se negacijom u ovim izvornim pāli tekstovima definira pojam „ništavila" ili „ispraznosti" *(suññam)* „vanjskog i unutarnjeg" bića i svijeta čovjekova: „ni po sebi, ni za sebe", nasuprot ranije istaknutom značenju kedāntinskog (upanišadskog) shvaćanja „sebe" ili „svojstva" („sopstva", pāli *attā*, sansk. *ātmā*) kao principa trajne ili besmrtne duše.

„jesam". To je, prijatelji, usporedivo s mirisom plavog ili bijelog lotosova cvijeta. Kad bi neko rekao da to mirišu latice, ili njihova boja, ili cvijetna vlakna, bi li to bilo tačno?

— Ne bi, prijatelju.

— Nego kako bi to trebalo izraziti?

— Tačno bi se izrazio ko bi rekao da to miriše cvijet.

— Isto tako, prijatelji, ni ja ne kažem da sam tjelesni lik, a niti da sam nešto što je od tjelesnog lika različito — *a isto važi i za osjećaj, predodžbu, izraz volje i svijest... Zato, iako u tih pet sredstava prianjanja uz život za mene (još) postoji doživljaj da „jesam", ipak ne smatram da sam to „jesam". Iako se, prijatelji, učenik oplemenjenih riješio pet nižih prepreka, ipak još uvijek nije odstranjen popratni osjećaj pet sredstava prianjanja uz život, umišljenost da „jesam", prianjanje uz „jesam", sklonost prema „jesam". On tada ovako promatra porast i opadanje tih pet sredstava prianjanja uz život:.* „To je tjelesni lik, to mu je nastanak, to mu je prestanak. To je osjećaj — predodžba — izraz volje — svijest —; to im je nastanak, to im je prestanak." *Dok tako promatra porast i opadanje tih pet sredstava prianjanja uz život, lišava se (opisanih) popratnih osjećaja. To je, prijatelji, usporedivo s prljavom, zablaćenom tkaninom koju vlasnik dade pralji. Pralja u tu tkaninu utrlja smjesu soli, ili kiseline, ili kravljeg đubreta, pa je ispere u čistoj vodi. Iako je sad ta tkanina oprana i očišćena, ipak, kad je pralja vrati vlasniku, još nije potpuno odstranjen vonj soli, ili kiseline, ili kravljeg đubreta koji se u nju upio. Vlasnici takvu robu slažu u namirisanu škrinju, tako da se odstrani zaostali vonj soli, ili kiseline, ili kravljeg đubreta. Isto tako, prijatelji, kad se učenik oplemenjenih riješi pet nižih prepreka, još uvijek nije odstranjen popratni osjećaj pet sredstava prianjanja uz život, umišljenost da „jesam", prianjanje uz „jesam", sklonost prema „jesam". Kad zatim promatra porast i opadanje tih pet sredstava prianjanja uz život, lišava se (i tih) popratnih osjećaja.*

Kad im je to kazao, stariji redovnici rekoše redovniku Khemaku:

— Mi nismo ispitivali redovnika Khemaku iz želje da mu dosađujemo, nego zato jer je redovnik Khemako sposoban da podrobno razjasni, da prikaže, da obrazloži, da utvrdi, da razotkrije, da raščlani i da izrazi učenje Blaženoga, a to je sada doista i učinio.

Tako je govorio redovnik Khemako, a stariji su redovnici radosno prihvatili njegov govor. I dok im je on to objašnjavao, šezdesetorici starijih redovnika duh se potpuno oslobodio izljeva strasti, a tako isto i samom redovniku Khemaku.

Šri Ramakrišna, popularni bengalski duhovni učitelj u 19. vijeku, izrazio je istu misao u jednoj duhovitoj primjedbi o svome sljedbeniku Girišu Ghošu, direktoru kazališta, bohemu i pijanici: „Koliko god da pereš čanak u kojemu se drži češnjak, još uvijek će se u njemu zadržati trag toga vonja".[23]

Smrt nije „utrnuće požara strasti" (nibbānam ili *nirvāna*)

Smrt

Samyutta-nikāyo XXIII, Rādha-samyuttam 1.

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Sāvatthī. .....

Tada redovnik Rādho posjeti Blaženoga, pozdravi ga, sjedne sa strane, pa oslovi Blaženog ovako:

— Govori se o Smrti.[24] *Dokle, gospodine, seže vlast Smrti?*

— Dokle postoji tjelesni lik, Rādho, dotle postoji smrt, ili smrtnost, ili onaj ko umire. Zato, Rādho, treba da shvatiš da je tijelo smrt, da je smrtno, da umire, da je bolesno, da je tumor, da je ubojita strijela, da je ponor i izvor patnje. Ko tako shvati, njegovo je shvaćanje ispravno. — Isto tako treba shvatiti osjećaj — predodžbu — izraz volje — svijest.

— A šta je, gospodine, svrha ispravnog uvida?

— Svrha je ispravnog uvida, Rādho, odvratnost.

— A svrha odvratnosti?

---

[23] *The Gospel of Sri Ramakrishna*, Madras, 1964, str. 683.

[24] Personifikacija smrti, Māro, često se naziva zloduhom, ali i vladarem svijeta i svih oblika „sreće i nesreće, dobra i zla" u njemu. Vjerujem da je Nietzsche, koji se na Buddhu često poziva, bilo da se s njim slaže ili ne slaže, preuzeo od Buddhe načelo „s onu stranu dobra i zla" *(jenseits von Gut und Böse)*, iako mu interpretacija nije usklađena s Buddhinom.

— *Napuštanje strasti (obestraštenost).*
— *A svrha napuštanja strasti?*
— *Oslobođenje.*
— *A svrha oslobođenja?*
— *Utrnuće* (nibbānam).
— *A svrha utrnuća?*
— *To je, Rādho, pitanje koje prelazi granicu smisla. Tome pitanju nije moguće odrediti granicu. Asketski život, Rādho, uvire u* nibbānu *(iščezava u utrnuću), utrnuće* (nibbānam) *mu je svrha i kraj.*

S Heideggerom problem smrti kao svrhe života postaje jedno od središnjih pitanja filosofije egzistencije. Osobito je pažnje vrijedna Sartreova kritika Heideggerove filosofije smrtnosti. Koliko god da se međusobno razlikuju, i jedan i drugi bi se složili da smrt sama po sebi ne može još značiti postignuće svrhe ili smisla života. Buddhističku misao da se „svrha i kraj" života postiže tek „utrnućem žeđe za životom" razradio je, dosljedno Buddhinu bitnom učenju i neposrednim pozivom na buddhističku interpretaciju i terminologiju te problematike, u modernoj evropskoj filosofiji jedino Schopenhauer.[25]

T.S. Eliot, u bilješkama uz svoju poemu *Waste Land*, spominje „Buddhinu propovijed o požaru" *(Fire Sermon)*, za koju kaže da „po važnosti odgovara Isusovoj propovijedi na gori". Od tada pa do danas, ista se buddhistička tema, pod očitim utjecajem Eliota, ponavlja sve češće u motivima engleske lirike. Jedna od najljepših i najopsežnijih pjesama inspirirana istom temom je XI poglavlje poeme *The Dark Window* Robina Skeltona (Oxford University Press, 1962), u kojem opisuje proslavu „buddhističkog praznika Vesakha, praznika rođenja, probuđenja i smrti Buddhine", u Kandyu na Cejlonu. — U buddhističkoj tematici savremenih zapadnjačkih pjesnika koja mi je poznata, tu pjesmu, po dubini i snazi izraza, nadmašuje jedino poema „Ađanta" američke pjesnikinje Muriel Rukeyser iz ratnih godina (u zbirci *Beast in View*, 1944).

U raznim zbirkama Buddhinih govora nalazi se veći broj „propovijedi o požaru" (ako tako želimo da ih nazovemo). Jedna od najpopularnijih Buddhinih usporedbi oskudnosti ljudskog opstanka u svijetu neumitne patnje je usporedba s „čovjekom kojemu gori turban na glavi". Ovaj ću prikaz zaključiti jednim kratkim govorom o „požaru" iz knjige na kojoj se pretežno osniva izbor tekstova u ovom prikazu.

[25] Usp. moj rad *Schopenhauer and Buddhism* (by Bhikkhu Ñāṇajīvako), Kandy, Buddhist Publication Society, 1970.

Požar

Samyutta-nikāyo XXII, 61

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Sāvatthī. .....

Tada Blaženi oslovi redovnike ovako:

— *Tijelo je, isposnici, požar, a i osjećaj, i predodžba, i izrazi volje i svijest su požar. Uviđajući to, isposnici, poučen sljedbenik oplemenjenih se odvraća od tijela, od osjećaja, od predodžbe, od izraza volje, od svijesti. Odvratnost ga otuđuje, otuđenje ga oslobađa. Ko se oslobodi, taj zna šta je sloboda. On spoznaje da je dokončano rađanje, da je iživljen svetački život, da je izvršeno što je trebalo izvršiti i da poslije* ovakvog *života nema daljeg opstanka.*



BUDDHINI GOVORI O RELIGIJI

Prvo je obilježje Buddhinih govora o religiji[26] zauzimanje kritičkog stava prema religijama uopće kao historijski uslovljenim društvenim ustanovama, u onom smislu u kojem ih H. Bergson naziva „zatvorenim religijama". Tu se očituje najprije Buddhin antagonistički stav prema svećeničkoj kasti brāhmana, a i prema svim ostalim, predvedskim i predbrāhmanskim kultovima koji su se isticali okrutnošću krvnih žrtava, širenjem praznovjerja i zloupotrebama kastinske premoći. Rasprave sa stanovišta „otvorene religije" o problemima filosofskog uvjerenja ne bih ubrojio u prvobitnu ni u isključivu tematiku Buddhinih govora o religiji. Te šire filosofske teme obuhvataju Buddhinu negaciju postojanosti i supstancijalnosti duše, a i pojavnog svijeta uopće, sa stanovišta Buddhine teze o ništavilu *(suñña-vādo)*, a implicitno i njegov ironični stav prema svijetu bogova i sarkastični stav prema „mudrosti brāhmana", koja je bila mudrost Buddhi antagonističke kaste. Ova dva obilježja izražena su i filosofski i literarno najljepše u dva govora prevedena u ovom poglavlju.

Buddhin „srednji put", čiji je osnovni, izrazito historijski aspekt opisan u njegovu prvom govoru „o pokretanju

[26] Opširniji prikaz i dokumentacija ove teme sadržan je u mojem radu, *Why is Buddhism a Religion?* (by Bhikkhu Ñāṇajīvako), u *Indian Philosophical Annual*, Vol. VI, 1970, University of Madras.

točka ispravnosti", objašnjava taj kritički stav i otpor u dva smjera:

Brāhmanska (vedska) religija arijskih osvajača Indije bila je mlađa i historijski kratkotrajnija od predvedske kulture koja se redovno naziva dravidskom. U Buddhino doba (6. v. pre n.e.) najistaknutija ne-vedska religija bio je *đainski kult heroja, suprotan vedskom kultu bogova*. Kult bogova u đainizmu i danas je jedan od najupadnijih prekršaja ili grijeha. To je religija asketskog pročišćenja, a osniva se na samo jednom „zakonu" koji je moralne prirode: „Nevršenje nasilja (ahiṁsā) je vrhovni zakon." „Utihnuli mudrac" — *muni*, kako se naziva đainski redovnik, nema pristupa u đainske hramove, gdje obrede svjetovne prirode i u granicama navedenog načela vrše ili samo laici ili brāhmanski profesionalni svećenici. Buddho je bio savremenik i takmac tadašnjeg reformatora đainskog učenja, Mahāvire. Dok je Mahāviro provodio pročišćavanje moralnih i asketskih propisa u konzervativnom duhu, Buddhino je učenje bilo pokušaj kritičke provjere i preobrazbe spoznajnoteorijskih pretpostavki istih prastarih tečevina dijalektičke sublimacije kulturnog ideala herojstva, čije začetke nalazimo već u sumerskom eposu o Gilgàmešu (u 3. tisućljeću pre n. e.).

Za razliku od ironičnog stava prema brāhmanima, u Buddhinim oštrim sporovima s đainima osjeća se neposredni slom u zauzimanju stavova prema identičnim problemima. Iz te unutarnje evidencije, više nego iz niza sugestivnih biografskih podataka, zaključujem da je Buddho bio đainski raskolnik u pokretu Mahāvirine reformacije. Mahāviro je odstranio talog moralnih natruha s površinskog sloja đainske predaje i tako osnažio asketski ekstremizam „puta pročišćenja", koji je do danas ostao najstroži sistem trpljenja tijela. Nasuprot tome, Buddho ističe da se pročišćenje duha može postići samo duhovnim sredstvima. Za njega je osnovno sredstvo tog pročišćenja i na moralnom području spoznaja, kao kod sokratovaca. Spoznajnoteorijska pozadina đainske kulturne baštine bila je preopterećena elementima prastarih nauka o prirodi (lokāyataṁ) spletenih u nepregledan sistem hilozoističkog atomizma. Iz istog su sistema istočnih protokultura u tisućljeću nakon raspada hititskog carstva u Maloj Aziji (koje je po svom mitanskom ogranku bilo u neposrednoj vezi s Indijom) posljednje krhotine sa

„zgarišta", o kojem govori Th. Gomperz u povijesti helenske filosofije, doprle i do helenskih „prvih filosofa" na obali Jonije.

Buddho je, nasuprot Mahāviri, težište svoje reforme usredotočio na raščišćavanje pretpostavki tog protoznanstvenog pogleda na svijet i pokušao da njegove iskustvene podatke svede na jedinstveno načelo opće zakonitosti — *dhammo*. Na području matematskih znanosti Mahāviro se hvali svojim vlastitim teorijama. Buddhin odnos prema kosmološkoj strani protohistorijske baštine možemo usporediti s Kopernikovim obratom u odnosu prema epiciklima Tycha de Brache. Po akosmičkom zaokretu, Buddhinu humanističku interpretaciju pojma *dhammo* kao načela ispravnosti možemo usporediti s Kantovim kopernikovskim obratom.

U borbi dviju heterogenih tradicija, predvedske i vedske, prva je bila dublja i razvijenija, ali vjerojatno već i dekadentnija od druge, koja je bila izraz mlađeg i snažnijeg sloja političkih osvajača u 2. tisućljeću pre n.e. Svjedočanstva o srazu tih dvaju pogleda na svijet nalazimo u opisima filosofskih sporova i rasprava, ponekad i prilikom veličanstvenih kongresa, u najstarijim i najopsežnijim upanìšadima. *(Ćhāndogya* i *Bṛhadāranyaka)*. Konačno, u postbuddhističkom razdoblju preovladava novi prodor najprimitivnijeg htoničkog i seksualnog kulta *phallosa*, vjera u moć *(šakti)* savladanih masa, čija su božanstva krvoločna, kao i kultovi božanstva protiv kojih se borio Buddho. To je kult boga rušioca Šive, koji u Indiji prevladava sve do danas uz razne pokušaje sublimacije pod utjecajima kasnijih, također van-vedskih tradicija tantrizma koje su podronjavale i prepravljale razvodnjele ostatke vedskih a i buddhističkih učenja.

Iz tako udaljenih povijesnih perspektiva, novija znanstvena istraživanja, a za njima i „moderni" egzegeti ortodoksnih tradicija, osobito na području buddhističke kulture nailaze na sve upornije pitanje: je li buddhizam religija ili filosofija?

Trebalo bi da na prvi pogled bude jasno da buddhizam ne može biti obuhvaćen u opseg pojma religije ako se taj opseg definira „vjerom u boga i dušu", kako je to još i danas uobičajeno u enciklopedijama, pod isključivim utjecajem biblijskog pojma religije. Ta se definicija ne da primijeniti

na azijske religije, među kojima buddhizam u tom pogledu nije isključiva iznimka. Prvi čuveni pokušaj dijaloga između svjetskih religija (tačnije između „zapadnih" biblijskih i „istočnih" vanbiblijskih „sekti") bio je „Kongres vjerskog jedinstva" u Chicagu 1893. godine. Događaj koji je tom prilikom zasjenio sve ostale bila je snažna afirmacija klasične indijske kulture u govorima Svami Vivekanande, koji je sa svog vedāntinskog stanovišta osobito istakao ovu misao:

> *Postoje sekte koje ne priznaju postojanje boga — barem ne ličnog boga. Ako ne želimo da te sekte ostavimo vani u zimi, . . . potrebno je da proširimo svoju platformu tako da obuhvati cijelo čovječanstvo. . . Ja mislim da treba voleti svog brata bez obzira na to da li vjerujemo u Boga kao sveopćeg oca ili ne, i da svaka religija i svaka vjera priznaje* božanstvenost čovjeka.[27]

Isti postulat revizije definicije pojma religije postavio je ranije Schopenhauer[28] i argumentirao ga upravo azijskim religijama:

> *I dvije religije koje postoje u Kini, osim buddhizma, Laoceova i Konfucijeva, isto su tako ateističke. Pri tome je potrebno napomenuti da riječ ateizam insinuira podmuklu pretpostavku da je teizam prvobitno sam po sebi očevidna istina.*

Schopenhauer podsjeća dalje da je kršćanskim misionarima u Kini bilo nemoguće prevesti neposredno prvu rečenicu Biblije: „Na početku Bog stvori nebo i zemlju", budući da u kineskom jeziku ne postoji ni riječ „bog" (koja je identična s riječju „nebo"), a ni riječ „stvoriti".

S tako proširenog stanovišta poredbene znanosti o religiji (među čije utemeljitelje nesumnjivo spada Schopenhauer) za naše je pitanje od principijelnije važnosti Schopenhauerova kritika Kantovih triju ideala čistoga uma: sloboda volje, besmrtnost duše i postojanje Boga.

Kant smatra da svačija umna sposobnost, slijedeći svoje bitne zakone, mora doći do ta tri glavna predmeta oko

[27] *The Complete Works of Swami Vivekananda,* Vol. VIII, str. 199, Calcutta, Advaita Ashrama, 1959.
[28] *Ueber den Satz vom Grunde,* 2. izd., str. 121.

kojih se kreće cijela filosofija pod kršćanskim utjecajem, od skolastika, pa do Christiana Wolfa. . . Kant ne primjećuje da su dvije od te tri bezuslovne pretpostavke ipak uslovljene trećom, naime duša i svijet bogom. No i bez obzira na to . . . bilo bi potrebno provesti povijesno istraživanje da se ustanovi da li su stari i neevropski narodi, osobito u Indiji, a i mnogi od najstarijih helenskih filosofa, doista došli do tih pojmova, ili ih tek mi njima velikodušno pripisujemo kad indijski izraz *brāhman* i kineski *tien* potpuno pogrešno prevodimo sa „Bog" . . . Takvo bi povijesno istraživanje spasilo Kanta od nevolje u koju je sad zapleten, jer on ta tri pojma prikazuje tako kao da nužno proističu iz prirode naše umne sposobnosti, ali ipak ukazuje i na to da su neodrživi i da ih umna sposobnost ne može utvrditi, pa tako i sam um pretvara u sofista[29]. . .

Nema sumnje da je Schopenhauerova tvrdnja *filosofski* tačna i da je nije teško dokumentirati. Pa ipak su pozitivistička istraživanja, osobito u novije vrijeme, svojim statističkim metodama pokazala da poglavito buddhizam, kao narodna vjera, u tom smislu uopće ne postoji i da nikad ni historijski u kompromisnim i hibridnim oblicima nije mogao da uhvati trajnog korijena, nego je uvijek ponovno sve do najnovijih vremena morao biti umjetno obnavljan i presađivan iz jedne buddhističke zemlje u drugu gdje je zamro. To je i moje vlastito neposredno iskustvo u zemljama tzv. *thera-vāda* buddhizma, osnovanog na izvornim pāli tekstovima čiji je religijski sadržaj anemičan, kako ćemo najbolje vidjeti iz prijevoda Buddhina govora koji je odabran u tu svrhu. Historijska proučavanja ovih tisućljetnih nesporazuma između „otvorenih" i „zatvorenih" religija potvrđuju tako da je, s druge strane, *religijski,* Kant ostao u pravu usprkos Schopenhauerovoj *filosofski* opravdanoj kritici. Hibridni buddhizam kao narodna religija uvijek je bio i ostao neiskorjenjivo vezan za tlo vjerovanja u nadmoć bogova i „besmrtnost" (budući da je neposredna upotreba riječi „duša" za buddhističkog vjernika tabu). Ono što preživljuje moglo bi se u najstrožem slučaju obrazložiti kao ne-potpuno-autentična-duša.

[29] *Svijet kao volja i predodžba,* tom I. „Dodatak, Kritika Kantove filosofije" (odsječak 13. Moja se parafraza osniva na engleskom prevodu, E.F.J. Payne, Dover Books, New York, 1959, Vol. I, str. 486—7).

Ćaṅkī-suttaṁ je jedan od *niza govora* u kojima Buddho *na razne načine* nedvosmisleno i kritički određuje *granice* svoga pojma vjerovanja. Kako se vidi iz ovog teksta, vjerovanje se svodi na *privremeno povjerenje u čovjeka* čiji je vlastiti stav prema životu i svijetu takav da ga smatramo primjerom dostojnim slijeđenja. U tom se primjeru uvijek ogleda *put pročišćenja* koji učitelj slijedi, a čiji se krajnji smisao ne iscrpljuje u moralnom konformizmu određenom društvenom poretku, nego pretpostavlja dublji *neposredan uvid* u istinu (u onom smislu u kojem Heidegger interpretira grčki pojam *aletheia*).

Takvo filosofsko uvjerenje u duhu Buddhina učenja možemo smatrati „otvorenom religijom", koju Buddho definira uputom: „Nikad ne recite samo je ovo istina, sve ostalo je zabluda!". Takvu religiju moguće je obilježiti jedino s akosmičkog stanovišta kao *asketski put pročišćenja (visuddhi-maggo)*.

Kevaddha-suttam je prelaz od kritike zatvorenih religija na ishodišne probleme „otvorenih" filosofskih uvjerenja. Karakteristično je da polazi od problema odgoja, a završava spoznajnoteorijskim stavom za koji je upravo ovaj tekst najizrazitija potvrda Buddhinog akosmičkog idealizma.

Poemu „Utihnuli mudrac" *(muni)*, kao i još izrazitiju i čuveniju poemu „Nosorog" iz iste zbirke[30], mnogi buddhisti smatraju više preostatkom đainske nego izrazito buddhističke tradicije, pa im iz tog razloga pokušavaju egzegetski umanjiti važnost.

Rasprava o definiciji religije, od koje smo pošli, dovodi nas do zaključka da je alternativna formulacija pitanja, da li je buddhizam religija *ili* filosofija, neadekvatna, redovno tendenciozna i sofistička. Adekvatniji izraz ovog ishodišnog odnosa nalazim u Jaspersovu pitanju o smislu filosofskog uvjerenja *(der philosophische Glaube)*:

> *Opravdano je pitanje je li moguća vjera bez religije. Filosofija nastaje iz tog pitanja.*[31]

[30] Moj je prevod „Nosoroga" objavljen u „Telegramu" VIII/1967, 24. II. Knjiga o ranoj buddhističkoj poeziji, *Pjesme prosjaka i prosjakinja*, polazi od te poeme i nastoji da razjasni životni ideal Buddhinih prvih sljedbenika na toj osnovi.

[31] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931 (prema engleskom prevodu, *Man in the Modern Age*, London, 1959, str. 142).

Razgovor s Ćaṅkījem

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi, putujući zemljom Kósala sa velikom družinom svoga prosjačkog reda, došao u selo kosalskih brāhmana po imenu Opasādam. Tamo je Blaženi boravio u Božanskom Gaju iznad Opasāde, u šumici sālovih stabala. U to je doba Opasādam bilo sjedište brāhmana Ćaṅkīja, napučeno mjesto bogato pašom, drvetom, vodom i žitom, kraljevsko imanje koje mu je rādā Pasénadi, vladar Kósale, poklonio kao brāhmanski posjed.

Među brāhmanskim stanovništvom Opasāde pročula se vijest: isposnik Gótamo iz plemena Sakya, koji je napustio postojbinu Sakya i postao beskućnik, putujući zemljom Kósala sa velikom družinom svoga prosjačkog reda stigao je sada u Opasādu. O tom se blaženom Gótami širi ovakav dobar glas: „Doista, on je blažen i usavršen, potpuno probuđen; postigao je ispravno znanje i vladanje; dobro je upućen znalac svijeta, nenadmašivi vođ ljudi kojima je potrebno vodstvo; učitelj bogova i ljudi, budan i blažen. Snagom vlastite spoznaje on je prozreo i zna da objasni ovaj svijet, njegove dobre i zle duhove, božanstvo koje njime vlada, pokoljenja isposnika i svećenika, bogova i ljudi. On propovijeda nauku slovom i duhom lijepu na početku, lijepu u sredini i lijepu na kraju, upućujući na potpuno savršen i pročišćen svetački život. Istinska je dobrobit ugledati tako usavršena bića."

Tada se brāhmanski domaćini iz Opasāde upute u družinama i skupinama prema ulazu u Božanski Gaj, u šumicu sālovih stabala.

Kad je brāhman Ćaṅkī, koji se tada nalazio na gornjem katu svoga dvora na popodnevnom počinku, vidjeo kako se brāhmanski domaćini kreću iz Opasāde u družinama i skupinama prema ulazu u Božanski Gaj, u šumicu sālovih stabala, obrati se svome dvorjaniku i upita:

— Zašto su se, dvorjaniče, brāhmanski domaćini uputili . . . u Božanski Gaj?

— Tamo je, gospodine Ćaṅkī, sada isposnik iz plemena Sakya. . . Pošli su da posjete tog blaženog Gótamu.

— Onda, dvorjaniče, otiđi do brāhmanskih domaćina iz Opasāde, pa im reci ovako: „Gospodo, brāhman Ćaṅkī vam poručuje da pričekate, jer i brāhman Ćaṅkī želi da posjeti isposnika Gótamu.“

— Da, gospodine, odvrati dvorjanik brāhmanu Ćaṅkīju, pa se uputi do brāhmanskih domaćina iz Opasāde i saopći im gospodarevu poruku.

Tada je upravo u Opasādi boravilo oko pet stotina brāhmana iz raznih područja koji su došli da obave neki posao. Kad su ti brāhmani čuli da brāhman Ćaṅkī hoće da posjeti isposnika Gótamu, otiđu k njemu pa mu rekoše:

— Zar će zbilja gospodin Ćaṅkī ići da posjeti isposnika Gótamu?

— Da, gospodo, to je i moja namjera.

— Neka gospodin Ćaṅkī ne ide da posjeti isposnika Gótamu! Ne dostoji se da gospodin Ćaṅkī ide posjetiti isposnika Gótamu, nego se dostoji da isposnik Gótamo dođe da posjeti gospodina Ćaṅkīja. Gospodin Ćaṅkī je plemenita roda i s majčine i s očeve strane, njegovi su preci kroz sedam pokoljenja bili bez mane i prigovora u pogledu čistoće rodoslovlja. To je jedan razlog zbog kojeg nije dostojno da gospodin Ćaṅkī ide posjetiti isposnika Gótamu, nego da isposnik Gótamo dođe posjetiti gospodina Ćaṅkīja, a ostali su razlozi ovi: gospodin Ćaṅkī je imućan, vrlo bogat posjednik; gospodin Ćaṅkī je svladao peterovrsno znanje triju Veda — značenje riječi i obredna pravila, rastavljanje slogova i intonaciju, a uz to i redoslijed predaje, izučio je metriku i gramatiku, prirodopis i (tjelesna) obilježja velikih ličnosti. — Pored toga, gospodin Ćaṅkī je lijep i ugledan, ljubazan; po ljepoti puti ni cvijet mu nije ravan, a ni po izgledu ni po snazi ne zaostaje za svijetlim bogovima. — Pored toga, gospodin Ćaṅkī je krepostan,

obdaren i osnažen vrlinom. — Pored toga, gospodin Ćaṅkī lijepim glasom zna da se lijepo izrazi; govor mu se odlikuje uljudnošću; uvjerljivo i bez zaplitanja zna da objasni svrhu. — Pored toga, gospodin Ćaṅkī je učitelj mnogih učitelja, poučava tri stotine učenika svete himne (mantram). *— Pored toga, gospodina Ćaṅkīja poštuje, cijeni, hvali, slavi i priznaje Pasenadi, vladar Kósale, a isto tako i brāhman Pokkharasāti. — Pored toga, Opasādam, sjedište gospodina Ćaṅkīja, je mjesto napučeno, bogato pašom, drvetom, vodom i žitom, kraljevsko imanje koje mu je rādā Pasenadi, vladar Kósale, poklonio kao brāhmanski posjed. — Zbog svega toga se ne dostoji da gospodin Ćaṅkī ide posjetiti isposnika Gótamu, nego se dostoji da isposnik Gótamo dođe da posjeti gospodina Ćaṅkīja.*

Kad su mu to rekli, brāhman Ćaṅkī odgovori tim brāhmanima ovako:

— A sada, gospodo, saslušajte zašto je po mojem mišljenju dostojno da mi otiđemo posjetiti toga gospodina Gótamu, a ne da on dođe posjetiti nas. Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo plemenita roda i s majčine i s očeve strane; da su njegovi preci kroz sedam pokoljenja bili bez mane i prigovora u pogledu čistoće rodoslovlja. To je jedan razlog zbog kojeg se ne dostoji da gospodin Gótamo dođe nas posjetiti, nego se dostoji da mi idemo posjetiti njega, a ostali su razlozi ovi: neosporno je, gospodo, da se isposnik Gótamo odrekao obilja kovanog i nekovanog zlata u podzemnim i nadzemnim riznicama i odvratio se od svjetovnog života. — Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo u mladosti, dok su mu kose bile još potpuno crne, u punoj mladenačkoj snazi, u najboljoj dobi života napustio dom i postao beskućnik. — Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo nasuprot željama svojih roditelja, dok su oni suze ronili, odrezao kose i bradu i obukao isposničko požutjelo ruho te napustio dom i postao beskućnik. — Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo lijep i ugledan, ljubazan, po ljepoti puti ni cvijet mu nije ravan, a ni po izgledu ni po snazi ne zaostaje za svijetlim bogovima. — Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo krepostan, oplemenjen u vrlini, ćudoredan i usavršen u ćudoređu. — Neosporno je, gospodo, da isposnik Gótamo lijepim glasom zna da se lijepo izrazi; govor mu se odlikuje uljudnošću; uvjerljivo i bez zaplitanja zna da objasni svrhu. — Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo učitelj mnogih učitelja. —

Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo svladao strast za tjelesnim užicima i riješio se nepouzdanosti. — Neosporno je, gospodo, da isposnik Gótamo tumači djelovanje (kamma) *i šta se djelatnošću postiže, bez namjera štetnih za brāhmanski rod*[32]. — *Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo napustio visoku i uglednu vladarsku obitelj da postane beskućnik. — Neosporno je, gospodo, da je rod koji je isposnik Gótamo napustio imućna i vrlo bogata posjednička obitelj. — Neosporno je, gospodo, da ljudi iz dalekih pokrajina, iz dalekih zemalja dolaze da se savjetuju s isposnikom Gótamom. — Neosporno je, gospodo, da su tisuće i tisuće bogova kod isposnika Gótame našli utočište živih bića. — Neosporno je, gospodo, da se o isposniku Gótami širi dobar glas . . . (ponavlja se formula s 60. stranice teksta.) — Neosporno je, gospodo, da je isposnik Gótamo obilježen sa 32 znaka velike ličnosti. — Neosporno je, gospodo, da se vladar Màgadhe Seniyo Bimbisāro sa ženom i djecom obratio isposniku Gótami, utočištu živih bića, a isto tako i Pasenadi, vladar Kósale, i brāhman Pokkharasāti. — Isposnik je Gótamo, gospodo, stigao u Opasādu i tu boravi u Božanskom Gaju iznad Opasāde, u šumici sālovih stabala. Koji god asketa ili brāhman stigne u naše mjesto ili u okolicu, naš je gost. A gosta treba lijepo primiti, dostojno, s pažnjom i poštovanjem. . . I to je razlog zbog kojeg se ne dostoji da gospodin Gótamo dođe da nas posjeti, nego da mi idemo posjetiti njega. — Toliko je, gospodo, meni poznato o ugledu toga gospodina Gótame, ali to nije sve. Ugled gospodina Gótame je neizmjeran. . . Pa zato, gospodo, pođimo svi zajedno da posjetimo isposnika Gótamu!*

I tako brāhman Ćaṅkī s velikom družinom brāhmana otiđe da posjeti Blaženoga. Kad je stigao, pozdravi se s Blaženim prijateljski, pa nakon prijaznog i učtivog razgovora sjedne sa strane.

Tada je upravo Blaženi sjedio u razgovoru s mnogim brāhmanima raspravljajući o raznim važnim pitanjima. U tom se skupu nalazio i šesnaestogodišnji mladić obrijane glave, po imenu Kāpaṭhiko, koji je izučio petovrsno znanje triju Veda, od značenja riječi i obrednih pravila, od glasova i slogova, do redoslijeda predaje; izučio je metriku i gramatiku prirodopis i (tjelesna) obilježja velikih ličnosti. On je čestim upadicama prekidao razgovor mnogo starijih brāhmana s Blaženim. Konačno ga Blaženi prekori:

— Neka poštovani Bhāradvāđo[33] *ne prekida upadicama razgovor mnogo starijih brāhmana, nego neka pričeka dok oni završe govor!*

Na te riječi brāhman Ćaṅkī oslovi Blaženoga ovako:

— Neka gospodin Gótamo ne prekorava mladog Kāpaṭhiku! Kāpaṭhiko je mladić iz ugledne obitelji, vrlo obrazovan, zna lijepo da se izrazi, mudar je, pa može i da pričeka da porazgovori s gospodinom Gótamom o toj temi.

Na to Blaženi pomisli: „Doista, mladić Kāpaṭhiko mora da je potpuno ovladao znanjem triju Veda kad ga brāhmani toliko cijene.“

A mladić Kāpaṭhiko pomisli: „Ako me isposnik Gótamo pogleda u oči, onda ću ga nešto upitati.“

Blaženi je razumio o čemu premišlja mladić Kāpaṭhiko, pa usmjeri pogled pravo na njega. Kāpaṭhiko pomisli: „Isposnik Gótamo mi izražava poštovanje. Da mu sada postavim pitanje?“, pa prozbori ovako:

— Šta ima da kaže gospodin Gótamo o svetim himnama starih brāhmana koje se predajom prenose sa pokoljenja na pokoljenje kao košara od ruke do ruke, a o kojima brāhmani imaju jednodušno mišljenje: „Samo je ovo istina, a sve ostalo je zabluda“?

— Ali, Bhāradvāđo, ima li među svim tim brāhmanima i jedan jedini koji može reći: „Ja to znam, ja to uviđam: samo je ovo istina, a sve ostalo je zabluda“?

— Nema, gospodine Gótamo!

— A ima li, Bhāradvāđo, barem jedan brāhmanski učitelj ili učiteljev učitelj, sve do sedmog učiteljskog pokoljenja, koji može reći: „Ja to znam, ja to uviđam: samo je ovo istina, a sve ostalo je zabluda“?

— Nema, gospodine Gótamo!

[32] Osnova indijske etike, teorija o djelu i njegovim moralnim posljedicama (sansk. *karma*) izrodila se u brāhmanskoj ritualističkoj školi *mīmāṁsā* u čistu simboliku vjerskih obreda. Buddho, koji uopće odbacuje obrede, upozorava na realni smisao ljudske djelatnosti i odgovornosti za vlastita djela. To je česta tema njegovih rasprava s brāhmanima i njegove borbe protiv praznovjerja. Buddho također često ističe da njegovo učenje sadrži i prvobitni smisao brāhmanske doktrine o moralnom determinizmu.

[33] Bhāradvāđo je ime brāhmanskog roda kojemu pripada Kāpaṭhiko. Legendarni praotac tog roda spominje se u nastavku (v. slijedeću bilj.) među osnivačima vedskih pjesničkih škola.

— A oni, Bhāradvāđo, koji su u davnim vremenima bili brāhmanski mudraci, autori svetih himni i njihovi prenositelji, čije stare himne, onako kako su ih oni pjevali, predavali i usklađivali, brāhmani još i danas pjevaju i recituju — recitujući ono što je već izrecitovano, izričući ono što je već izrečeno — jesu li barem ti (prvobitni autori), tj. Aṭṭhako, *Vāmako, Vāmadevo, Vessāmitto, Yamataggi, Aṅgiraso, Bhāradvāđo,* Vaseṭṭho, *Kassapo, Bhagu*[34], *tvrdili: „Ja to znam, ja to uviđam: samo je ovo istina, a sve ostalo je zabluda"?*

— Nisu, gospodine Gótamo!

— Prema tome, Bhāradvāđo, među svim tim brāhmanima nema nijednog brāhmana, nijednog brāhmanskog učitelja ni učiteljeva učitelja, sve do sedmog učiteljskog pokoljenja, koji može reći: „Ja to znam, ja to uviđam: samo je ovo istina, a sve ostalo je zabluda." A ni oni koji su u davnim vremenima bili brāhmanski mudraci, autori svetih himni i njihovi prenositelji . . . . također nisu to o sebi tvrdili. Sve to, Bhāradvāđo, liči na povorku slijepaca koji se drže jedan drugoga, a da ni prvi, ni srednji, ni posljednji ne vidi ništa. Isto mi se tako i slijed brāhmanskih govora čini kao povorka slijepaca. Ne čini li ti se, Bhāradvāđo, da odatle proizlazi da je brāhmanska vjera bez osnova?

— Ali, gospodine Gótamo, brāhmani se ne pridržavaju samo vjere nego i predaje.

— Najprije si, Bhāradvāđo, pošao od vjere, a sada se pozivaš na predaju. Postoji, Bhāradvāđo, pet principa čiji je alternativni smisao očevidan. To su vjera, sklonost, predaja, logičko rasuđivanje i suzdržavanje od zauzimanja stanovišta. Pa ipak, Bhāradvāđo, i ono u što smo potpuno uvjereni, i ono čemu smo potpuno skloni, i najpotpunija predaja, i ono što nam se čini najlogičnije i najpromišljenije — i to može biti besmisleno, isprazno i lažno, dok i ono u što nismo potpuno uvjereni . . . i što je nepromišljeno, može biti neosporna činjenica. Razuman čovjek, Bhāradvāđo, ne smatra da je dosljednost nekoj istini dovoljan razlog za jednostran zaključak: „Samo je ovo istina, a sve je ostalo zabluda."

— U kojem smislu, gospodine Gótamo, treba shvatiti dosljednost istini, *na koji je način čovjek dosljedan istini? Pitamo gospodina Gótamu o dosljednoj istinitosti.*

— Ako je neki čovjek u nešto uvjeren, Bhāradvāđo, pa kaže: „To je moje uvjerenje", njegova je izjava dosljedna istini, ali iz toga još ne slijedi jednostran zaključak: „Samo je ovo istina, a sve je ostalo zabluda." — Isto tako, ako je neki čovjek nečemu sklon ili o nečemu (tradicionalno) obaviješten, ako o nečemu razumno sudi ili se suzdržava od zauzimanja stanovišta, pa to tako izrazi, njegova je izjava dosljedna istini, ali iz toga još ne slijedi jednostran zaključak: „Samo je ovo istina, a sve je ostalo zabluda." — U tom slučaju, Bhāradvāđo, treba shvatiti dosljednost istini, na taj je način čovjek dosljedan istini, a tako i mi razjašnjavamo dosljednu istinitost. Ali to još nije uvid u istinu.

— U tom smislu, gospodine Gótamo, treba shvatiti dosljednost istini, na taj je način čovjek dosljedan istini. Tako i mi shvaćamo dosljednu istinitost. A u kojem se smislu, gospodine Gótamo, postiže uvid u istinu, na koji način čovjek uviđa istinu? Pitamo gospodina Gótamu o uvidu u istinu.

— Isposnika, Bhāradvāđo, koji boravi u blizini sela ili grada, može da posjeti neki domaćin ili njegov sin i da provjeri postoji li u tom redovniku neka od tri vrste sklonosti koje mogu da izazovu požudu, mržnju ili zabludu, tako da će, kad mu je duh obuzet njima, reći da zna i ono što ne zna, ili da vidi i ono što ne vidi, ili će na drugoga utjecati tako da ga navede na nešto što će ga za duže vreme oštetiti i unesrećiti. Ako takvim provjeravanjem ustanovi da redovnik nema takvih sklonosti . . ., nego da mu vladanje ni djelom ni riječju ne odaje ni požudu, ni mržnju, ni zabludu, a kad taj redovnik razjašnjava istinu (dhammo) *da je ta istina duboka, teško dosežna, teško shvatljiva, staložena, usavršena, da nije proizvod logičkog nadmudrivanja, da je istančana, pristupačna shvaćanju mudraca, istina koju ne može da objasni čovjek obuzet požudom, mržnjom ili zabludom — kad, dakle, takvim provjeravanjem ustanovi da je redovnik pročišćen od požude, mržnje i zablude, tada* stiče povjerenje *u njega.*

[34] Autori pojedinih ciklusa vedskih himni. Sanskritska imena tih osnivača vedskih škola u buddhističkim su pāli tekstovima asimilirana fonetici tog mlađeg jezika. Još i danas, osobito u najtradicionalnijoj južnoindijskoj kulturi (u Tamil Nadu) postoje te vedske škole ili „ogranci" i priređuju prilikom vjerskih svečanosti natjecanja u svojim pjevačkim i recitatorskim stilovima. — Veliku većinu brāhmana Buddho u svojim razgovorima oslovljava imenom Bhāradvāđo. Izgleda da je u to doba u srednjem dijelu sjeverne Indije taj brāhmanski rod bio najprošireniji.

Pristupivši mu s povjerenjem, sjeda pored njega.[35]
Sjedeći tako, otvara uši.
Otvorenih ušiju sluša pouku (dhammo).
Saslušavši, prihvaća pouku.
Onome što je prihvatio provjerava smisao.
Pouke čiji je smisao provjerio, promišljeno zadržava u pamćenju.
Iz promišljenosti se rađa odluka.
Odlučivši se, laća se posla.
Lativši se posla, odmjerava svoj zadatak.
Odmjerivši zadatak, izvršava podvig.
Ko to postigne, taj će zorno vlastitim očima ugledati krajnju istinu i prozrijeti je mudrošću. — Tako se, Bhāradvādo, postiže uvid u istinu, na taj način čovjek uviđa istinu, a tako i mi razjašnjavamo uvid u istinu. Ali to još nije dostignuće istine.

— Tako se, gospodine Gótamo, postiže uvid u istinu. Na taj način čovjek uvida istinu. Isto tako i mi shvaćamo uvid u istinu. A u kojem smislu treba shvatiti dostignuće istine? Na koji način čovjek dostiže istinu? Pitamo gospodina Gótamu o dostignuću istine.

— Dostignuće istine se sastoji, Bhāradvādo, u izvršavanju, njegovanju i razvijanju svih tih pretpostavki. . .

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za dostignuće istine?

— Za dostignuće istine, Bhāradvādo, osobito je važan podvig. Ko ne izvrši podvig, taj neće ni dostići istinu. Kako se ko trudi, tako i dostiže istinu. Zato je podvig osobito važan za dostignuće istine.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za podvig?

— Odmjeravanje zadatka. — Ko ne zna da odmjeri zadatak, taj ne može ni da ga izvrši. Kako neko odmjeri svoj zadatak, tako će ga i izvršiti.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za odmjeravanje zadatka?

— Latiti se posla. — Ko se ne lati posla, ne može ni da odmjeri svoj zadatak. Kako se ko lati posla, tako će i odmjeriti svoj zadatak.

[35] Učenik indijskih mudraca tradicionalno prima pouku „sjedeći do nogu učiteljevih". To izražava i naziv najstarijih poučnih tekstova, *upanišad*.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za čovjeka da se lati posla?

— Odluka. — Ko nije odlučan, taj se ni ne laća posla. Kako se ko odluči, tako će se i latiti posla.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za odluku?

— Promišljenost. — Iz onoga što nije promišljeno ne rađa se odluka. Kako je nešto promišljeno, tako djeluje i na odluku.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za promišljenost?

— Provjeravanje smisla. — O onome što nema smisla ni ne razmišljamo, nego samo o onome čemu smo shvatili smisao.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za provjeravanje smisla?

— Prihvaćanje pouke. — U što nismo upućeni, tome ne možemo ni provjeriti smisao. Koliko je ko upućen, toliko može da provjeri smisao.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za prihvaćanje pouke?

— Da se pouka prihvati, potrebno ju je saslušati. — Ko ne sasluša pouku, taj je ni ne prihvaća.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za slušanje pouke?

— Da se pouka sasluša, potrebno je otvoriti uši. — Ko ne otvori uši, taj ne može ni da čuje pouku. Koliko ko sluša, toliko i čuje.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za otvaranje ušiju?

— Pristupiti učitelju i sjesti pored njega. — Ko ne dođe da sluša, taj ne može ni da čuje.

— A šta je, gospodine Gótamo, osobito važno za pristup učitelju?

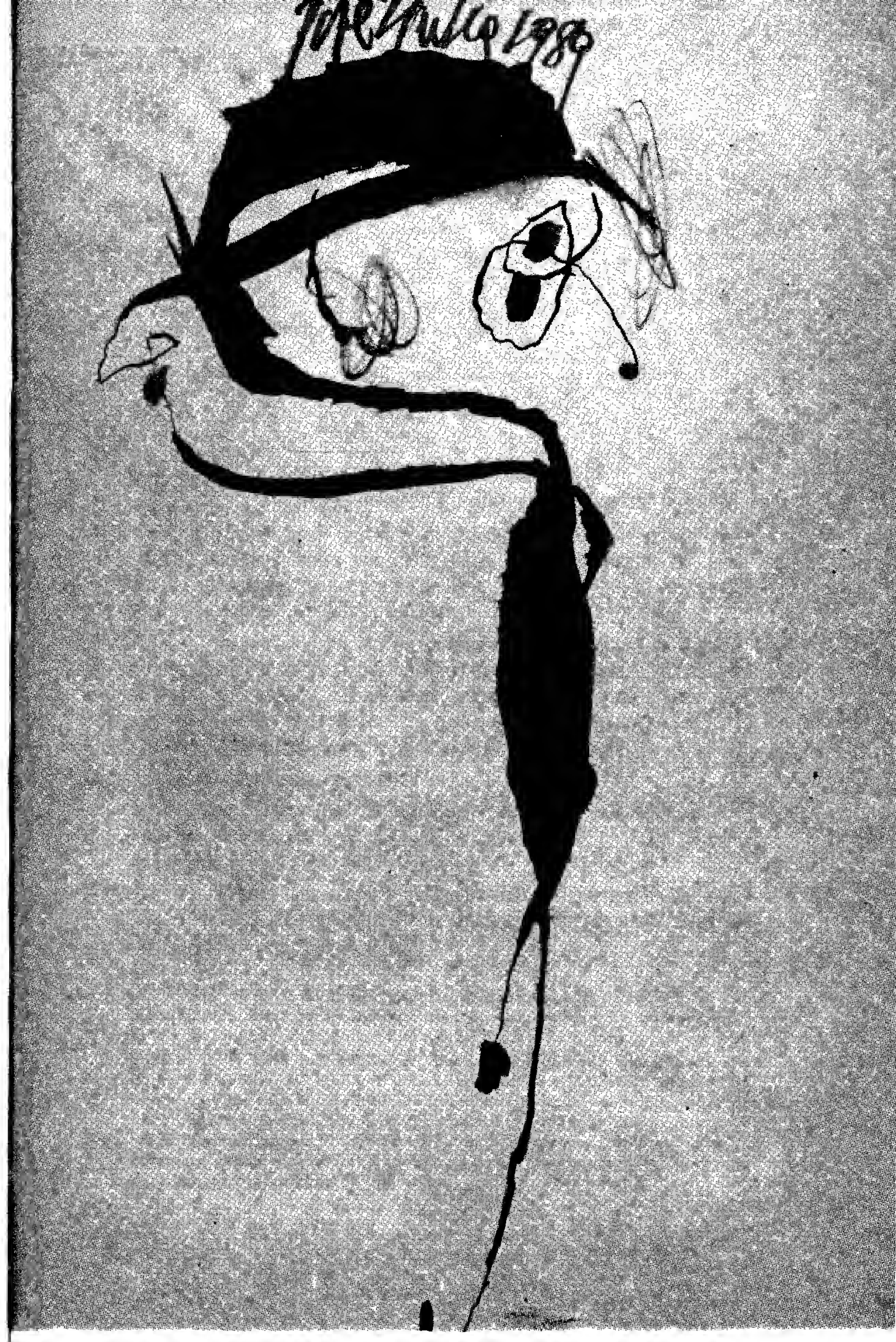
— Povjerenje. — Ko ne stekne povjerenje u učitelja, taj mu ni ne pristupa. Koliko je ko stekao povjerenja, toliko se i približuje. Zato je povjerenje važno za pristup učitelju.

— Pitali smo gospodina Gótamu o dosljednosti istini, a on nam je razjasnio dosljednost istini. To nas je obradovalo, s tim smo se saglasili i time smo zadovoljni. A zatim smo ga pitali o uvidu u istinu, pa o dostignuću istine, pa o onome što je od osobite važnosti za dostignuće istine, a on nam je sve

to razjasnio... Što god smo pitali gospodina Gótamu, to nam je tačno razjasnio. Time nas je obradovao, s time smo se saglasili i tim smo zadovoljni. — Prije smo, gospodine Gótamo, mislili ovako: „Ta ko su ti sitni isposnici obrijane glave, niske kaste, tamne puti, stvoreni iz nogu boga Brahme[36] *— a ko su, nasuprot njima, učeni znalci istine!" — Doista, gospodin Gótamo je probudio u meni isposničku ljubav prema isposnicima, isposničko povjerenje u isposnike, isposničko poštovanje isposnika. — Odlično, gospodine Gótamo, odlično! — Molim gospodina Gótamu da me primi za svog sljedbenika i da mi bude utočište od danas do kraja života.*

Ćaṅkī-suttam, M. 95

[36] Prema himni *Rig-vede, X, 90,* kaste su nastale iz raznih dijelova tijela antropomorfnog božanstva Purùšaḥ („Čovjek"), brāhmani iz njegovih usta, a najniža kasta šūdra (sluge) iz njegovih nogu. V. prevod te himne u mojoj ***Filosofiji istočnih naroda I, 233.***



Razgovor s Kevaddhom

Ovako sam čuo. Jednom je Blaženi boravio u gradu Nālandā[37]*, u Pāvārikinu mangovu gaju. Tu Kevaddho, sin građanske porodice, posjeti Blaženoga, pozdravi ga i sjedne po strani, a zatim ga oslovi ovako:*

— Moćan je i bogat, gospodine, ovaj naš grad Nālandā, a mnogi su od njegovih brojnih stanovnika odani Blaženome. Bilo bi dobro kad bi Blaženi uputio nekog redovnika koji ima nadljudske sposobnosti da duševnom moći proizvede čudo. Tada bi Nālandā postala još odanija Blaženome.

A Blaženi mu odgovori:

— Ja, Kevaddho, ne poučavam redovnike da nadljudskim moćima proizvode čudesa za građane u svečanim bijelim odijelima.

(A Kevaddho ponovi svoju molbu po drugi i po treći put, moleći Blaženoga da to ne shvati kao prigovor. Blaženi mu konačno odgovori ovako:)

---

[37] Nālandā, u blizini Rāđagahe, prestolnice Magadhe, bila je već u Buddhino doba veliki kulturni centar. Od početka srednjeg vijeka, pa do izumiranja buddhizma u Indiji (oko 12. v.) Nālandā je bila čuveni buddhistički univerzitetski grad. Iskopine Nālande, polovinom 20. v., još uvijek svjedoče o ljepoti buddhističke arhitekture i skulpture toga vremena. Pokret za obnovu buddhizma u Indiji, o kojem je ranije bilo riječi, doveo je u doba 2500-godišnjice Buddhine smrti i do obnavljanja međunarodnog buddhističkog univerziteta u Nālandi, čija je djelatnost otpočela izdavanjem Ti-piṭake ili kanonskih djela o Buddhinu učenju na izvornom pāli jeziku.

— Ima tri vrste čuda, Kevaddho, koja ja mogu da objasnim pošto sam se sam o njima osvjedočio i razumio ih. To su čuda duševne moći, čuda vidovitosti i čuda pouke.

Koje je, Kevaddho, čudo duševne moći? To je slučaj redovnika koji je stekao vještinu raznovrsne primjene duševne moći: iz jednog se bića pretvara u mnogobrojna, a iz mnogobrojnih opet u jedno; iz vidljivog bića se pretvara u nevidljivo; nesmetano prolazi kroz zidove, bedeme i bregove kao kroz vazduh; uranja u zemlju i izranja kao iz vode; hoda po vodi, a da je ni ne ustalasa, kao po zemlji; kreće se zrakom skrštenih nogu kao ptica na krilima, pa rukom dotiče i gladi Mjesec i Sunce, iako su tako moćni i veliki; tjelesno se uzdiže u svijet boga Brahme. Ako to vidi neki oduševljen vjernik, pa saopći nekome drugom ko u to niti vjeruje niti se oduševljava, . . . taj može da mu kaže: „Postoji čarolija koja se zove gandhārī. *Služeći se tom čarolijom redovnik dočarava sve te pojave. . ." Šta misliš, Kevaddho, je li moguće da nevjernik vjerniku tako odgovori?*

— Moguće je, gospodine.

— Zato, Kevaddho, predviđajući tu opasnost, ja čudo proizvedeno duševnom moći smatram neumjesnim, stidim ga se i gadim.

A šta je čudo vidovitosti? To je slučaj redovnika kojemu se očituje misao, namjera ili razmišljanje drugih bića, drugih ljudi, pa može da im kaže šta misle i kako misle i o čemu razmišljaju. I to može da vidi neki oduševljen vjernik, pa da saopći drugome . . . (kao u prethodnom slučaju, a taj može da to nazove čarolijom proizvedenom pomoću dragulja). Zato ja i čudo vidovitosti smatram neumjesnim, stidim ga se i gadim.

A šta je, Kevaddho, čudo pouke? To je slučaj redovnika koji poučava ovako: „Razmišljajte na ovaj način, a ne na onaj. Usmjerite svoj razum ovako, a ne onako. Napustite ovo da biste postigli i održali ono." To se, Kevaddho, naziva čudom pouke.

[Slijedi opis koji se ponavlja u mnogim govorima o pojavi nekog velikog učitelja u svijetu i o njegovu učenju. Taj opis sadrži važne dijelove Buddhina učenja u skolastičkoj formulaciji na oko petnaest stranica. Ti su dijelovi: buđenje interesovanja kod slušaoca koji je došao u doticaj s Buddhom i njegov pristup prosjačkoj zajednici; vježbanje u djelu, riječi i misli; osnovna ćudoredna pravila; neustrašivost i samopouzdanje; pažnja nad organima osjetnosti; trajna vlast nad samim sobom koja se tako postiže; skroman i jednostavan način života; oslobođenje od pet prepreka (požuda, neobuzdanost, lijenost, zabrinutost i smetenost); radost i smirenje koji se tako postižu; vježbanje meditativne zadubljenosti; saznanje koje se tako postiže o prirodi vlastitog organizma, o njegovoj nepostojanosti i o činjenici da je svijest zavisna od tih pet elemenata prolaznosti; dostignuće četiriju plemenitih istina i postizanje oslobođenja i utrnuća *(nibbānam)*.]

Jednom se, Kevaddho, neki redovnik u ovoj prosjačkoj zajednici upustio u ovakvo razmišljanje: „Gdje ova četiri velika počela nestaju bez ostatka, tj. počelo zemlja, počelo voda, počelo vatra i počelo vazduh." Tada se taj prosjak toliko zadubio u meditaciju da se pred njegovom zadubljenom sviješću otvorio put kojim kroče bogovi.

(Tako je taj prosjak došao do raznih božanstava, sve viših i viših, i postavljao im svoje pitanje, a oni nisu znali da mu odgovore, nego su ga slali uvijek dalje. Kad je svoje pitanje konačno postavio vrhovnom božanstvu, Velikom Brahmi, ovaj mu je odgovorio:)

— Ja sam, prosjače, Brahmā, Veliki Brahmā, vrhovni, moćni, sveznajući, vladar, gospod, ustrojitelj, stvoritelj, rukovodilac, otac svega što je bilo i što će biti.

A onaj prosjak i po drugi puta . . . i po treći puta oslovi Velikog Brahmu ovako:

— Ja te, prijatelju, ne pitam jesi li ti Brahmā, Veliki Brahmā, svemoćni. . . , nego te pitam gdje ova četiri počela nestaju bez ostatka. . .

Napokon, Kevaddho, Veliki Brahmā uzme tog prosjaka za ruku, pa ga odvede na stranu i reče mu:

— Ovi su bogovi, koji su utjelovljenje Brahme, uvjereni da nema ništa što Brahmā ne vidi, ne zna i ne može. Zato ti ja u njihovoj prisutnosti nisam odgovorio. No ja, prosjače, ne znam gdje ova četiri velika počela nestaju bez ostatka. . . A ti si, prosjače, loše postupio i pogriješio kad si, ne mareći za Blaženoga, pošao na drugu stranu da tražiš odgovor na to pitanje. Nego se vrati, prosjače, Blaženome, pa ga to upitaj i pridržavaj se onoga što ti on odgovori.

Tada, Kevaddho, taj prosjak iščezne iz Brahmina svijeta (tako brzo) kao kad bi snažan čovjek ispružio stisnutu šaku i kao kad bi ispruženu stisnuo, pojavi se preda mnom. Pozdravi me i sjedne po strani, pa me upita (isto što i Brahmu), a ja mu tada rekoh ovako:

— U starim su vremenima, prosjače, moreplovci prije nego što bi isplovili uzimali na brod pticu za izviđanje obale. Kad bi brod isplovio izvan dogleda kopna, onda bi pustili pticu izviđačicu. Ona bi letjela na istok, na jug, na zapad, na sjever, prema zenitu, pa na četiri sporedne strane svijeta. Ako bi igdje ugledala obalu, uputila bi se tamo, a ako ne, vratila bi se natrag na brod. Isto si tako i ti, prosjače, išao da tražiš odgovor na ovo pitanje sve do Brahmina svijeta, ali ga nisi našao, pa si se vratio meni. To pitanje, prosjače, ne valja postavljati ovako: „Gdje ova četiri velika počela nestaju bez ostatka. . .?" To pitanje treba postaviti na ovaj način:

Gdje voda i zemlja, vatra i vazduh nemaju oslonca?
Gdje dugo i kratko, sitno i krupno, lijepo i ružno,
gdje ime-i-lik (ili duh i tijelo) bivaju dokinuti bez ostatka?

Na to pitanje odgovor glasi:
Tamo gdje ~~svijest~~ MISAO nije usmjerena ni omeđena, nego je potpuno odsutna,
tamo ni voda, ni zemlja, ni vatra, ni vazduh nemaju oslonca,
tamo dugo i kratko, sitno i krupno, lijepo i ružno —
tamo ime-i-lik bivaju dokinuti bez ostatka.
S prestankom [redacted] MISLI i to se sve dokida.

Tako reče Blaženi. A Kevaddho, sin građanske porodice, oduševljen se obradova govoru Blaženoga.

Kevaddha-suttam, D. 11

Utihnuli mudrac

Zajednica izvor straha, a dom leglo prljavštine,
bez doma, bez zajednice — takav je stav utihnulog.

Ko zatre klicu, a ne uzgaja je,
niti joj plodnost ovjekovječuje,
tog nazivaju utihnulim samcem,
taj je sagledao domet smirenja.

Prodrijevši do dna, kad satre sjeme,
tad čežnja uza nj više ne prianja.
Dokončanje roda utihnuli zre,
kráj premišljanja i prebrojavanja.

A kad upozna sva ta zakloništa,
ne privlači ga više niti jedno.
Ni pristrasan ni gramžljiv, utihnuli
mudrac ne stiče, nego nadilazi.

Kad razborito sve prozre i svlada,
i ničim više nije okaljan,
kad se napokon oslobodi žeđi,
utihnulim ga priznaju mudraci.

Moć mu je mudrost stečena vrlinom;
obuzet radošću zadubljenosti,
oslobođen društva, nesputan strašću
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Samotan i tih je i nerastresen,
ne uzbuduje ga pohvala, prekor,
kao što ni lava ne straši buka,
ko što se vjetar ne hvata u mrežu,
ko što uz lotos ne prianja voda;
putokaz drugom, a ne drugi njemu
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Uzdiže se ko čvrsto ukopan stup
oko kog se kreće govor prolaznika.
Obestrašćen je, obuzdanih čula
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Ko tkalački stan, postojana potka,
prema pogreškama pruža otpornost
i razlučuje ispravno od krivog
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Motreći sebe ne griješi na djelu
ni u mladosti ni u zreloj dobi;
on niti bjesni niti razbješnjava
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Tako živi od tuđe milostinje
— bilo sa vrha ili iz sred lonca —
il' od ostatka — nit hvali nit kudi
— utihnulim ga priznaju mudraci.

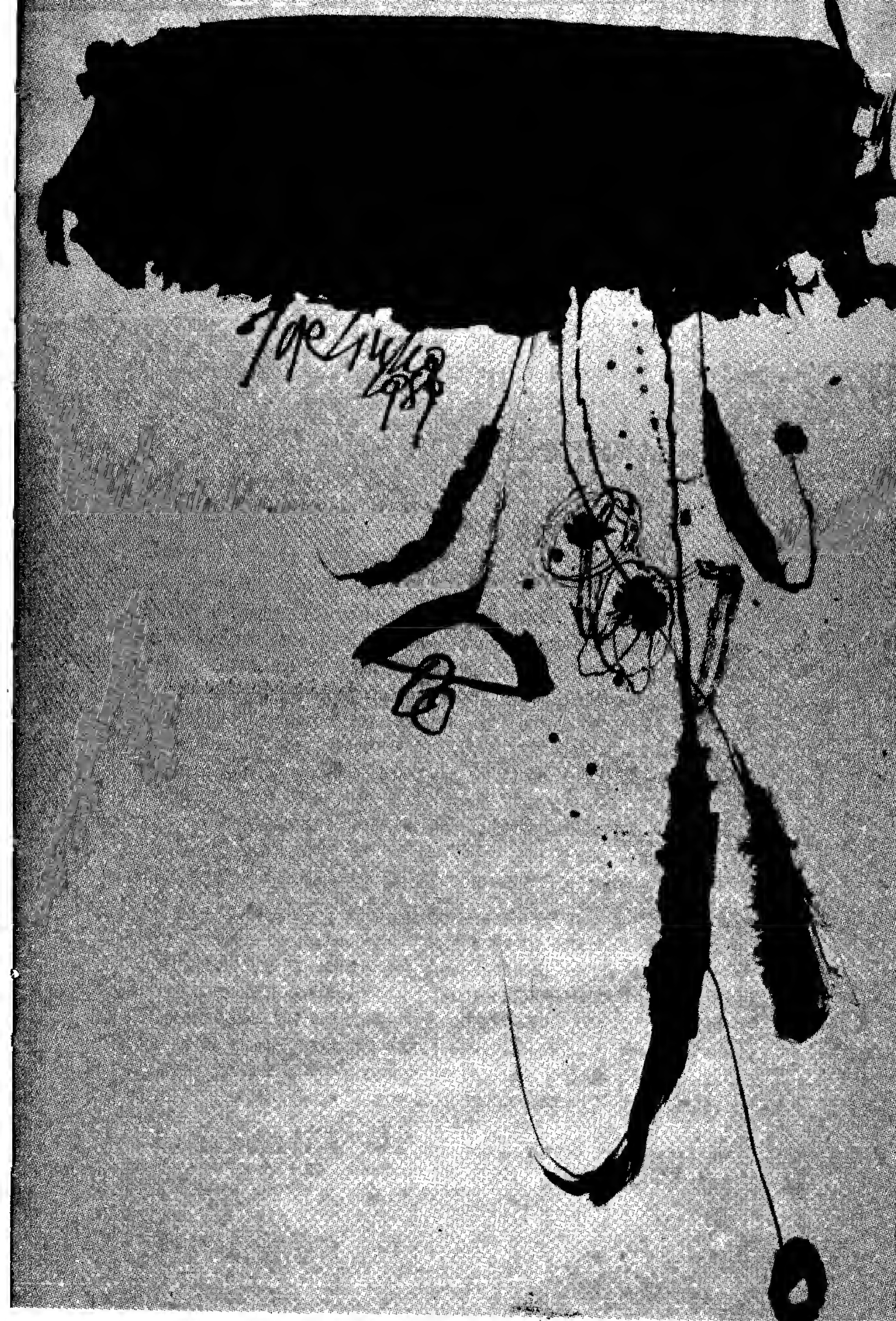
Tih mudrac odvraćen od spolnog općenja,
bez takvih veza još iz mladih dana,
odvraćenošću razriješen razvrata
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Ko spozna svijet, prozre krajnji domet,
taj može preći i rijeku i more.
Kad skrši okov, nesputan i bez strasti
— utihnulim ga priznaju mudraci.

Daleko je dom i skrb za ženu, različit
je način života nesebične dobrote.
Dok svjetovan čovjek ne preza pred ubojstvom,
stišani mudrac štiti sva živa bića.

I kao što nikad plavogrli paun
ne može dostići brzi lijet labuda,
ni svjetovan čovjek ne može doseći
zadubljenost mudraca utihnulog u šumi.

Muni-suttam, Sn. 207—221



PITANJA O „NOSIOCU TERETA“ MORALNE ODGOVORNOSTI

I

Problem moralne odgovornosti u učenju „budnog mudraca“ Gotame Buddhe proizlazi iz njegova najoriginalnijeg stava kojim se *suprotstavlja svim izrazima religijske misaonosti* u dotadašnjoj indijskoj tradiciji. Taj svoj osnovni stav Buddho obilježava riječju *an-attā*, izrazom koji u pāli jeziku odgovara sanskritskom (naknadno formuliranom) terminu *nair-ātmyaḥ*, ili negaciji *ātmana*, naziva specifičnog za vedāntinsku *analogiju* doktrine o „duši“. Riječ ātmā (gen. *ātmana*), pāli *āttā*, je nominativ zamjenice „sebe“. Ne zalazeći u metafizičku pozadinu problema duše u indijskoj religijskoj filosofiji, ovdje je ipak potrebno upozoriti na neka specifična *diferencijalna obilježja* tog pojma.

U vedāntinskoj filosofiji[38] — koja se u kasnijim vjekovima razvija u najizrazitiju metafizičku *alternativu* (iako ne u dijalektičku suprotnost) buddhizma — pojam *ātmana* kao vrhovnog principa apsolutne svojstvenosti (sopstva) bítka *nikada* ne odgovara u potpunosti pojmu „duše“ u bilo kojoj drugoj neateističkoj religiji, azijskoj ili evropskoj, a pogotovo ne krajnje suženom opsegu pojma duše u trima biblijskim religijama (židovskoj, kršćanskoj i muslimanskoj).

---

[38] V e d ā n t a ḥ, doslovno „kraj“ ili zaključni dio *v e d a*, naziv za *u p a n i š a d i* i za najvažniju filosofsku nauku (idealistički monizam) koja se kasnije iz njih kristalizuje.

Zato su evropski pokušaji falsifikacije buddhističkog ateizma (ne-teizma kako ga nekad nazivaju cjepidlake) u religiji i nihilizma u ontologiji (a ne u spoznajnoj teoriji) konačno morali dovesti i do neophodnog protesta s vedāntinske strane protiv nametanja biblijskih definicija religijskih pojmova indijskoj i azijskoj religioznosti.

Za razliku od srednjovjekovnog spora vedānte i buddhizma, u modernim se indijskim spekulacijama — kad je buddhizam već odavno izumro, a *vedāntah* već odavno prestao da bude prvenstveno religijski sistem spekulativne metafizike — pojavila tendencija među zastupnicima vedānte (tendencija čiji je najistaknutiji zagovornik u 20. vijeku bio S. Radhakrishnan) da buddhizam treba filosofski prevladati apsorbovanjem u vedāntu kao praosnov panindijske nacionalne filosofije. Bez obzira na žestok otpor tim pokušajima, najprije s buddhističke strane, a zatim i kod predstavnika autentične historijske koncepcije vedāntinske filosofije[39], evropski su pokušaji svođenja buddhizma na neku vrstu „ne-ekumenskog kršćanstva", osobito za engleske kolonijalne potrebe, nastojali da buddhizam najprije preobraze u „vedāntu", pa da tako izobličen spor o alternativi *ātmā* — *nairātmyah* svedu na pseudovedāntinsku afirmaciju duše. Ne zalazeći u pojedinosti „zapadnjačkih" vidova sporova te vrste u savremenoj indijskoj filosofiji, želim da navedem tek dva autentična i dovoljno mjerodavna mišljenja savremenih predstavnika izrazito brāhmansko-vedāntinskog stanovišta, s kojima sam i lično imao prilike da o tome govorim.

Shvaćanje madraskog pandita Šankare Menona, u čijoj sam gostoljubivoj blizini živio duže vremena, našao sam potvrđeno u knjizi njemačkog teologa, profesora marburškog univerziteta Ernsta Benza, *Asiatische Begegnungen* (Diederichs-Verlag, 1963):

... Učeni Indijac Šankara Menon ... mi je u razgovoru rekao: „... Hinduizam uopće odbija misao o vječnom postojanju ličnosti. Vječni život s hinduističkog gledišta ne

[39] Vjerodostojan prikaz ovih povijesnih odnosa s vedāntinskog stanovišta, koji u posljednje vrijeme nailazi na sve širu saglasnost indijskih filosofa, može se naći u knjizi prof. T. M. P. Mahadevana, *Gaudapāda, A Study in Early Advaita*, University of Madras, 1960, 3. izd.

znači produženje opstanka ljudske ličnosti poslije smrti, nego prelaz u jednu jedinstvenu prirodu, u jednu jedinstvenu istinu. Time čovjek potpuno napušta područje ličnog života i prelazi u sveobuhvatnost bitka... Zbog toga je hinduizmu nepoznat i pojam neba..." (u biblijskom smislu).

Radhakrishnanov učenik T.R.V. Murti, profesor Hindu univerziteta u Banarasu, u knjizi *The Central Philosophy of Buddhism* (London, Allen and Unwin, 1955), nastoji da kasnijoj buddhističkoj filosofiji nametne danas već potpuno ozloglašenu pretpostavku o „negativnom apsolutu".[40] Ipak u uvodnom kritičkom dijelu osjeća potrebu da se u prvom redu oslobodi štetnog balasta spomenutih „zapadnjačkih" pseudovedāntinskih interpretacija koje buddhizmu uopće hoće da nametnu vjeru u *ātmu*. Sve i ako pretpostavimo da se u izvornim tekstovima može naći poneki „citat koji potvrđuje postojanje *ātmana*[41], može se nasuprot tome navesti deset, pa i dvadeset citata koji ga odrešito pobijaju". Isto tako bez okolišanja Murti priznaje da bi nas „pokušaj da premostimo razliku između upanišadi i Buddhe doveo do neizmjernog povećanja udaljenosti između Buddhe i buddhizma. Nije moguće naći nijedan dovoljan ni nužan razlog za falsifikaciju izvornog učenja". Takva je zlonamjernost isključivo na vanindijskoj strani, dok vedāntinci danas osjećaju sve veću potrebu da zauzmu obrambeni stav protiv svođenja na zajedničke nazivnike. „Buddhističke se škole razlikuju međusobno u znatnoj mjeri, ali im je ipak zajedničko jedno stanovište — negacija supstancije *(ātmā)*." —

[40] Pošto su buddhističke studije u Indiji donedavno bile zanemarene, ozbiljni i vjerodostojni prikazi ove tematike u posljednjih nekoliko postkolonijalnih decenija mogu se naći kod evropskih stručnjaka, osobito u radovima belgijske škole u Louvainu. Usp. E. Lamotte, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Louvain, 1962, (Uvodna studija), i još jasnije sažet prikaz ove problematike u jednoj dugoj bilješci istog autora u prevodu *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, tom III*, str. 1226—1229.

Slijedeći citati su iz gore navedene knjige prof. Murtija, str. 23 25, 26, 34.

[41] Ova je primjedba u vezi s Murtijevom kritikom knjigâ Mrs. Rhys Davids, koja je, koristeći položaj nasljednice svoga muža, osnivača Pāli Text Society u Londonu, engleskim prijevodima pāli tekstova u tim izdanjima nametala tendenciozne interpretacije u duhu vjere u *ātmu* ili besmrtnost duše. Zbog toga su ti, i inače dobrim dijelom površni prijevodi, notorno nepouzdani.

„*Vedāntah* (*advaitam*, monizam) priznaje jedino realnost onoga što je nepromjenjivo, a sve ostalo odbacuje kao nerealno. Buddhističko je stanovište oprečno."

Iz prethodnog citata se vidi da naziv *ātmā* izražava prvobitno pojam „supstancije" apsolutnog svebitka, a ne popularnu predodžbu o ličnoj ili univerzalnoj duši, iako ni ta posljednja, proširena alternativa nije potpuno strana nijednoj klasičnoj vedāntinskoj koncepciji.

Buddho, čija oštrica nije uperena prvenstveno protiv brāhmanskih, više ili manje vedāntinskih učenja, nego protiv đainskog kosmološkog ontologizma, pobijajući teorije o duši ne pokušava da ih sve odreda svede na zajednički nazivnik vjere u *ātmu*. Đainska teorija duše je, oprečno vedāntinskoj, kosmološko-monadistička. Pri tome ipak pojam individualne duše ostaje identičan, ili barem sinoniman s pojmom života (*divaḥ*). Duša je mikrokosmički nosilac života. Nasuprot svemu tome, Buddhin je stav najprije *a*-kosmičan (antiđainski), a zatim radikalno antiontološki (antivedāntinski).[42] Ni u ta pitanja nije ovdje moguće zalaziti pojedinačno. Ona su od preliminarne važnosti za naše polazno pitanje:

Ako ne postoji neka trajna i supstancijalna podloga individualizovanih izraza života, tko je onda „nosilac" moralne odgovornosti u našem ljudskom svijetu?

Prema kratkom tekstu pod naslovom „Teret" (S. XXII, 22, u dodatku ovom poglavlju) postoji metaforično „podnošenje tereta" vlastite djelatnosti, ali ne i supstancijalna konstanta njegova „nosioca" (iako se prvi engleski prevodilac toga kratkog i manje važnog šablonskog teksta neminovno zabunio i „podnošenje tereta" preveo sa „nosilac tereta"[43], pa je zbog toga tekst postao slavan za „zapadnjačke"

[42] Prema jednoj često ponavljanoj Buddhinoj izjavi, „ni bitak, ni nebitak, niti i-bitak-i-nebitak, niti ni-bitak-ni-nebitak" ne može izraziti smisao i značenje „takvog bića" (*t a t h ā g a t o*, jedan od najčešćih naziva za Buddhu, koji ujedno obilježava i ljudsko biće uopće). Izraz *t a t h ā g a t o* je pobliže razjašnjen u tekstu Yamako, u prilogu ovom poglavlju.

[43] H. C. Warren, *Buddhism in Translation*, Harvard, 1896. Novo izdanje: Atheneum, New York, 1963, str. 159—160. Prevodilac ovog teksta za Pāli Text Soc., F. L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings III*, str. 24, kritikuje Warrenov prijevod i interpretaciju, pa navodi i mišljenje Mrs. Rhys Davids protiv takvog prijevoda: „Kritičari su, međutim, pisali o tome tako kao da ovaj tekst izražava

stručnjake za „buddhističku dogmatiku", koji ipak nisu uspjeli da se o toj „dogmi" sporazumeju, nego su je morali napustiti kao prevodilačku zabunu).

Prema tome, ne može biti sumnje o tome da nosioca moralne odgovornosti treba shvatiti kao *proces*, kontinuum *(santānam)* u biološkom ciklusu „dozrijevanja" *(vipāko)* plodova djelatnosti *(kamma*, sansk. *karma)*. U tom smislu Buddho naziva čovjeka, kao i svako drugo živo biće, „nasljednikom vlastitih djela". Relativni identitet kompleksa ličnosti (kako ćemo vidjeti u slijedećem poglavlju) i relativna sloboda povodom neodrživosti tog identiteta determinirana je svrhovitom uzročnošću (u smislu najbližem Aristotelovoj *causa finalis*). Taj je *biološki osnov kauzaliteta* jedini egzistencijalno autentičan i očevidan u neposrednom iskustvu. Mehanički kauzalitet „mrtvih tijela" (fikcija Newtonske fizike o kakvoj u indijskoj filosofiji uopće nema govora u vezi sa shvaćanjem kauzalne „ulančenosti" u obuhvatnom procesu prirode svijeta, koji prema indijskom nazivu nije „svemir", nego obratno: „svekret" — *dàgati*), ostaje apstrakcija na koju je izvorni biološki kauzalitet sveden u evropskoj filosofiji poslije jonskog hilozoizma (srodnog đainskom), a s opravdanošću se može smatrati i postaristotelovskim. Tako dugo dok ne postoji apstrakcija „mrtve" materije i sama je smrt tek područje „klijališta" (usp. stoički *hypokeimenon*) zbivanja-u-svijetu. Smrt nije ni dokončanje života ni razrješenje od moralne odgovornosti. *Svrhovitost uzročnosti, a ne identitet individua*, obezbjeđuje smisao i vrijednost egzistencije, ako i ukoliko taj smisao uopće postoji. U stanovitom, dovoljno naglašenom smislu, pretpostavka optimizma biblijske pravolinijske evolucije za indijsku je filosofiju uvijek bila i ostala sporna.

Buddhino svođenje smisla i vrijednosti izrazito ljudske egzistencije na kontinuitet u zatvorenom krugu svrhovite

slijedeće: duh se kao i tijelo odlaže prilikom smrti, a ‚ličnost' ili *ego* ostaje neopterećen ili dobiva novi teret. To je iznakazivanje teksta." Kritička tendencija Mrs. Rhys Davids ovdje je vjerojatno uperena protiv njemačke pseudobuddhističke škole G. Grimma, koji se izričito smatrao obnoviteljem jedne râne i malo važne heretičke sekte u buddhizmu, koja se nazivala *puggala-vādo* ili vjera u „ličnost" koja preživljuje smrt. Mrs. Rhys Davids, nasuprot tome, želi da „autentični" pāli buddhizam reducira na vedāntinsko učenje koje, kako smo vidjeli, ne insistira na trajnosti *ātmana* kao individualizirane duše nego kao apsolutnog bitka.

uzročnosti (vidi formulu u razgovoru s „golim isposnikom") očito je svođenje kosmičke hipostaze takvog smisla i vrijednosti na *circulus vitiosus*. Rješenje je „utrnuće žeđe za životom", a ne transcendencija zbivanja u njegovom zatvorenom krugu. U tom smislu smrt očito ne možemo shvatiti kao „utrnuće" *(nibbānam)*.

Analiza egzistencije kao kruga zablude je izvorno Buddhino djelo. Taj krug se sastoji od 12 karika *(nidānam)* „uslovljenosti nastanka" *(paṭićća-samuppādo)*. Prva je od tih karika — uslovljenost kategorijalnom strukturom samog kruga — transcendentalna zabluda *(aviđđā)*. Može se s pravom pitati koliko je Buddho u historijski dostupnim razmjerima filosofskog umovanja prvi izrazito formulirao načelo uzročnosti u najširem pojmovnom značenju, nezavisno ne samo od antropomorfnih, mitskih hipostaza transcendencije, nego također prvobitno odvojeno i od svoje vlastite egzistencijalne interpretacije uzročnosti svrhovitošću. Na pitanje o metodi *(nayo)* „oplemenjenih učitelja" Buddho odgovara:

— *Ako je ovo, onda je ono. Ako se pojavi ovo, pojavljuje se i ono. Ako ovo prestane, prestaje i ono.*
A. X, 10, 92

Skraćena formula, koja se ponavlja još češće, glasi:

Sve što nužno nastaje, to nužno i prestaje.

U nekim razgovorima sámo otkrovenje tog zakona dovodi onoga ko ga je shvatio do „probuđenja" i „oslobođenja" od zablude i jarma opstanka.

Važno je uza sve to napomenuti da prva karika u lancu uslovljenog nastanka, transcendentalna zabluda ili neznanje o metafizičkom osnovu bítka, *nije* originalno otkriće Buddhino, nego barem od vedskih vremena važi kao polazno načelo indijske prve filosofije uopće. Dok je evropska prva filosofija (ili metafizika) od svojih početaka usmjerena ka ontološkom temeljenju istine, indijska je filosofija, još mnogo izrazitije, zasnovana na analizi transcendentalno-logičke strukture spoznaje. Problem znanja, a ne problem bítka, je izvoran već za najranije upanišadsko umovanje o srži istine. „Od koga usmjerena (ken'eşitam) misao teži k odredištu?" — jeste polazno i naslovno pitanje *Kena upanišadi*. *Îša upanišad* nas dovodi do zaključka:

U slijepu tamu ulazi ko se klanja neznanju,
u još veću tamu ide ko uživa u spoznanju.
Za nešto se kaže da izlazi iz znanja, za nešto iz neznanja.[44]

U vezi s teorijom uzročnosti, koju je Buddho prvi izrazito formulirao u osnovnom načelu, a zatim razradio u svojoj egzistencijalnoj analitici, postavlja se i pitanje o prvoj izrazitoj formulaciji učenja o *karmi*, ili „dozrijevanju ploda djelatnosti" *(kamma-vipāko)*, učenja koje je u indijskim filosofijama najopćenitije usvojeno rešenje problema moralne odgovornosti. Iz predbuddhističkog vremena poznat mi je jedino tekst iz *Brihad'āranyaka upanišadi* (III, 2, 13), gdje je tek naznačeno kako je Yāđñavalkyah to učenje priopćio kao tajnu nauku Arthabhāgi:

... *Udaljivši se nastave razgovor. Predmet razgovora bijaše* karma *(djelatnost); predmet njihovih pohvala bijaše* karma. *Dobrim se djelima postaje dobar, a zlim djelima zao.*

Psihološki je shvatljivo da u kasnijem historijskom razvoju religijskih nazora o transcendentnom smislu zla i dobra, Buddhina isključivo „analitička teorija" *(vibhađđa-vādo)* ne zadovoljava premoćnu volju za vjerovanjem (iako se ni ona u klasičnim razdobljima indijske kulture nikad ne izobličava do ekstrema *„credo quia absurdum"*), niti kod samih buddhista, u religiji koju bih za razliku od Buddhina filosofskog uvjerenja nazvao Ašokinom[45] vjerskom organizacijom. U suprotnosti prema načelu moralne autonomije, vjera — svaka vjera — iziskuje transcendenciju moralne uzročnosti — *ātmana*. Tamo gdje se i ta transcendencija tako izričito negira kao kod Buddhe, potreban je barem neki *modus vivendi* za „besmrtnost". Taj modus narodna vjera u ovom slučaju nalazi u postepenoj eshatološkoj preobrazbi pojma transcendencije u pojam transcendiranja. Toj svrsi služe skolastičke interpretacije Buddhine formule „uslovljenog nastanka". Svijest da su „smisao" i „vrijednost" ovjekovječenja tog procesa zablude neautentični i bezvredni sa „višeg"

[44] V. prevode tih tekstova u mojoj *Filosofiji istočnih naroda, I.*
[45] O Ašokinu pokušaju (u 3. v. pre n. e.) da antagonističku brāhmansku kastu u svom carstvu zamijeni buddhističkim nekastinskim svećenstvom vidi napomenu u „Historijskom uvodu".

ili krajnjeg akosmičkog *(lokuttaram)* stanovišta Buddhina učenja, nikad se kroz historiju buddhizma nije potpuno izgubila, ali je zasjenjena teološkim moralom koji izričito zastupa sramotnu tezu o dvostrukoj istini. Ni u taj kulturno-historijski proces se nije moguće ovdje dalje upuštati.

U vezi s tekstom *Yamaka-suttam* u dodatku ovom poglavlju treba napomenuti da autentična buddhistička filosofija, koja počinje s Nāgārđunom u 2. v. n.e. (a koju nipošto ne smijemo brkati s tzv. *mahāyānam* religijama) nalazi svoj dublji korijen u Buddhinu učenju o ništavilu *(suňňa-vādo)*. To znači (kako je istaknuto u *Kevaddha-sutti* u prethodnom poglavlju) da se konačan izlaz iz kruga zablude nalazi u spoznajnom *poništenju*, a ne u ontičkom *uništenju* smisla i vrijednosti pozitivne svjetovne i kosmičke vjere, ili tačnije volje za vjerovanjem. U nadilaženju pojmova „dobra" i „zla" u njihovoj dijalektičkoj povezanosti (također jednom od Buddhinih najodrešitijih stavova) taj izlaz ili nadilaženje na misaonoj i doživljajnoj (meditacionoj) razini omogućava filosofu (tj. onome koji istinu „treba da shvati sam za sebe", pojedinačno) da je konačno potpuno apstrahuje od formule „uslovljenog nastanka" i da je prepusti vjerskoj dekadenciji, kako je izričito postupio Nāgārđuna u prvom poglavlju svoga temeljnog djela o kojem će biti riječi u zaključnom poglavlju. Tako se buddhistička filosofija neminovno odvojila od buddhističke religije, iako to odvajanje nije nikad shvaćeno kao heretičko otcjepljenje. Volja za vjerovanjem se neprekidno uzdiže ka spoznajnim dostignućima, mada ni toj vjeri nikad ne može prijetiti biološka opasnost da bude apsorbovana u čistu spoznaju.

II

U rasponu od vitalizma do egzistencijalizma neka osnovna obilježja evropske filosofije 20. vijeka — počevši od Bergsonova obrata u stavu prema prirodnim znanostima — na prvi pogled u poznavaocu indijske filosofije izazivaju utisak približavanja zâsadama te prastare mudrosti, i to ne samo u opreci prema dehumanizovanoj znanosti. Još iznenadnije djeluje doslovnost kojom se na prvi pogled čini da ta moderna filosofija u svom zaokretu ka pojavama života i egzistencije (Bergsonova „*torsion*"!) preuzima i

prenosi u svoju polaznu terminologiju izraze prvobitnih određenja kategorija indijskog mišljenja. Pojam *karma* u značenju uzročnosti *biološki* određene imanentnom svrhovitošću životnog „elana" zauzima u cijelom tom analoškom kompleksu središnji položaj.

Bergsonov obrat u filosofskom vrednovanju života i svijeta polazi od uviđanja potrebe da i sa stanovišta savremene znanosti kategorije nužnosti i slobode budu prvobitno određene na biološkom i psihološkom području, dok fiziku i astronomiju, te prototipove današnje klasične znanosti i pogleda na svijet, Bergson s tog novog stanovišta smatra tek „preokrenutom psihologijom" *(psychologie retournée)*.[46] Historijski, Bergsonova (implicitna) teorija *karme* proistječe iz njegove kritike mehanističkih i finalističkih teorija u biologiji. Bergson smatra da je biološka „evolucija nešto posve drugo nego tek niz prilagođavanja okolnostima, kako to smatra mehanicizam, a isto se tako potpuno razlikuje i od ostvarivanja nekog cjelovitog plana, kako to smatra finalistička teorija".[47] Nova biološka interpretacija uzročnosti treba da „prevlada istovremeno i mehanicizam i finalizam", iako je „ova posljednja teorija bliža od prve" Bergsonovu shvaćanju.[48]

Osnovni princip teorije o *karmi*, izražen identičnim biloškim terminom, koji nije tek metafora, nalazimo već u Bergsonovu eseju o neposrednim doživljajima svijesti[49]:

> *Proces naše slobodne djelatnosti se nastavlja na neki način bez našeg znanja, u svakom trenutku trajanja u tamnim dubinama svijesti. (Ljudska ličnost) živi i razvija se zavisno od svog vlastitog oklijevanja sve do časa kad se slobodan čin otcijepi od nje* kao zreo plod.

Po toj biološkoj neminovnosti „životnog elana", „stvaralačka evolucija" je u konkretnosti svog „doživljajnog toka" (*bhavanga-soto* je Buddhin termin identičnog značenja) nužno slobodna, ili „osuđena na slobodu", kako je suštinski istu misao izrazio Sartre.

---

46 *Evolution Créatrice*, 62. izd., str. 209.
47 Id., str. 102.
48 Id., str. 50.
49 *Essai sur les Données Immediates de la Conscience*, str. 183. i 135.

Doista, šta smo mi drugo, šta je naš karakter, ako ne kondenzacija povijesti koju smo proživjeli od rođenja, pa i prije rođenja, budući da sobom donosimo predporođajne sklonosti... Svako naše stanje, samim ispoljenjem preobražava našu ličnost, postaje novi oblik koji tad upravo sami sebi dajemo. To je stvaranje sebe samoga po sebi samome (de soi pour soi) *tim potpunije čim je zrelije razmišljanje o onome što činimo.*[50]

U savremenoj filosofiji rijetko je koji mislilac s ateističkog stanovišta toliko duboko svjestan značajnosti religijskog problema nezavisno od racionalno-dogmatskih okvira „zatvorene religije" koliko Sartre.[51] Njegova — nominalno indijska — teorija o „avatarima" ili neprekidno novim ispoljenjima karmičkog kontinuiteta pseudoidentične ličnosti, koja ni sama za sebe *(pour-soi)* nikada „nije ono što jeste, nego je ono što nije"[52] (i zato je psihoanalitički nesposobna da bude „iskrena"), pokušava da zađe još dublje od Bergsonovih bioloških postavaka u formulaciju problema metafizičke strukture i smisla tog izrazito indijskog pitanja, koje i po njegovu uviđanju „unosi nemir" u egzistencijalno nepouzdanje savremenog čovjeka:

Nema apsolutnog početka koji bi mogao postati prošlost, a da nikada nije imao prošlosti. Budući da zasebnost (le Pour soi, *lična svijest) kao zasebnost treba da bude svoja vlastita prošlost, ona dolazi na svijet s nekom prošlošću. — Ovih nekoliko primjedaba nam omogućava da u donekle novom osvjetljenju shvatimo problem rođenja... Metafizički problem rođenja postoji utoliko što može da me uznemiri pitanje kako to da sam se* ja *rodio baš* iz takvog *embriona. Taj je problem možda nerješiv...*[53]

Zaokret iz mehaničke u biološku interpretaciju uzročnosti utro je put još bržem i daleko značajnijem napretku fenomenološke analize koja obilježava prelaz od vitalističkog ka egzistencijalističkom filosofiranju. To možemo uočiti

[50] *Evolution Créatrice*, str. 3—7.

[51] Vidi njegova kritička shvaćanja religije u predavanju o egzistencijalizmu i humanizmu.

[52] Usp. *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, N.R.F., 1943, str. 183, 97.

[53] Id., str. 184—5.

već iz nekoliko sugestivnih usporedbi Bergsonovih razmišljanja o osnovnoj kategoriji indijske filosofije „dozrijevanja ploda", sa Heideggerovim produbljenim nastavkom meditacije o istoj temi:

Nedozreo se plod, na primjer, bliži svojoj zrelosti. Pri tome se, u dozrijevanju, plodu ni u kojem smislu ne pridodaje kao nešto što još nije prisutno ono što taj plod još nije. Plod postiže zrelost sam po sebi, pa upravo to vlastito postignuće obilježava suštinu njegove plodovitosti. Svi mogući pridodaci koje možemo zamisliti ne bi bili sposobni da odstrane nezrelost ploda, kad to vlastito biće ne bi postiglo zrelost samo po sebi. *U nezrelosti ono-što-još-nije ne znači nešto drugo što je još izvan ploda, nešto što bi moglo isto tako postojati i bez veze s plodom kao i s njim u vezi... Plod u dozrijevanju ne samo da nije bez veze s nedozrelošću kao s nečim drugim i različitim od sebe, nego upravo u tom dozrijevanju* jeste *nedozreo. Ono-što-još-nije tu već jeste uključeno u njegovu vlastitu suštinu, i to ne tek kao bilo koje obilježje, nego u konstitutivnom smislu...*[54]

Pa ipak, u slučaju ljudskog opstanka *(Dasein)* svođenje karmičkog zakona ili svrhovitog uzrokovanja (evropska filosofija još od Schopenhauerovih vremena traži svoj adekvatni termin za indijsku kategoriju *karma*) na proces dozrijevanja u isključivo biološkom smislu ne iscrpljuje problematičnost egzistencije bez ostatka. Tu egzistencijalna analiza nadilazi sve ranije vitalističke pokušaje:

Sa zrelošću se plod usavršava. *No da li je smrt, do koje seže ljudski opstanak, usavršenje u tom smislu? Istina je da ljudski opstanak smrću „završava svoj tok". No je li time nužno iscrpao i svoje specifične mogućnosti? Ili su mu te mogućnosti smrću upravo oduzete? Opstanak se završava i „neusavršen"... Uglavnom doista i biva tako da se ljudski opstanak završava neusavršen ili jednostavno u raspadu i rasulu. — Dokončanje ne znači neminovno usavršenje. Tim neophodnije se nameće pitanje u kojem smislu smrt treba shvatiti kao kraj tog opstanka.*[55]

[54] *Sein und Zeit*, 7. izd., Tübingen, Niemeyer, 1953, str. 243—4.

[55] Id., str. 244.

Pokušamo li ove izjave najistaknutijih mislilaca ovog stoljeća rekonstruirati u obliku zamišljenog dijaloga među njima u toku decenija, slijedećeg, i do sada posljednjeg sagovornika, doveo bih iz Indije. To je najizrazitiji neakademski egzistencijalni mislilac, čiji se utjecaj poslije drugog svjetskog rata iz Indije proširio po cijelom svijetu, Krishnamurti, koji se sam naziva „neke vrste filosofom" bez trajnog boravišta ni na jednom kontinentu, netrpeljiv prema stalnim sljedbenicima i organizacijama (a popularnost dobrim dijelom duguje svome prijatelju Aldousu Huxleyu[56]). Iz svojih nesistematskih i zgodimičnih analiza vremenitosti, koje nas ponekad podsjećaju na Heideggera, i memorije (u kojoj „nikad ne možete naći istinu, jer je sjećanje vremenito"), koje mogu da nas podsjete na Bergsona, Krishnamurti, u jednom privatnom razgovoru, podvlači zaključak: „Vrijeme je patnja", i upućuje sagovornika na potrebu za uspostavljanjem „prijateljstva sa smrću".

Ovdje nije moguće zalaziti dalje u pokušaje, kakav je Heideggerov, da karmičku strukturu čovjekove „bačenosti" u opstanak kao u tuđinu, svede i razjasni — barem u početnom stadiju isto kao i Buddho — na osnovu brige i stradanja po kojem opstanak jedino i postoji i zahvaljujući kojem se svijest preobražava u savjest.

Isposnik Gótamo upućuje na ispravan život koji dovodi do potpunog prozrijevanja patnje.

S. XXXV, 151

Dalje od toga postoji filosofija koja se ne da ni misliti ako se s njom u skladu ne živi. Ta filosofija zbog takve egzistencijalne uslovljenosti nije i ne treba da bude iracionalna.

[56] A. Huxley je 1954. godine lansirao na svjetsko tržište Krishnamurtijevu knjigu *The First and Last Freedom*, London, Gollanz, koja je za pola godine doživjela pet izdanja. Slijedio je još niz knjiga, od kojih Krishnamurti najviše cijeni tri knjige pod naslovom *Commentaries on Living*. Slijedeći podaci su iz knjige J. E. Coleman, *The Quiet Mind*, London, Rider, 1974.

Teret

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Sāvatthī. . . Tada Blaženi oslovi redovnike ovako:

— Razjasnit ću vam, prosjaci, šta je to „teret", šta je „opterećenje", šta je „prihvaćanje tereta" i šta je „rasterećenje". Slušajte!

Šta je, prosjaci, teret? Odgovor glasi: pet sredstava održanja života. To su sredstva održavanja tijela, osjećaja, predodžbe, izraza volje i svijesti. To se, prosjaci, naziva teretom.

A šta je opterećenje? Odgovor glasi: to je obilježje čovjeka; na primjer, da se neki redovnik zove tako i tako, da pripada tom i tom rodu. To se, prosjaci, naziva opterećenjem.

A šta je prihvaćanje tereta? To je žeđa za životom (taṇhā) *koja se uvijek ponovno rađa, koja teži za užitkom i strašću, i zadovoljava se sad ovim sad onim. To može biti žeđa za tjelesnim užitkom, žeđa za održanjem, žeđa za vlašću. To se, prosjaci, naziva prihvaćanjem tereta.*

A šta je, prosjaci, rasterećenje? To je dokončanje žeđe, potpuno lišeno strasti, napuštanje, odricanje, oslobođenje, odvratnost. To se, prosjaci, naziva rasterećenjem.

Tako je rekao Blaženi. A kad je završio taj govor, dobrostivi učitelj je dodao još i ovu izreku:

Teret su pet sastojaka,
karakter opterećenje,
prihvaćanje patnja svijeta,
a sreća rasterećenje.

Odbacivši teški teret,
ko ne preuzima drugi,
ko iskorijeni žeđu,
utažen je, dogorio.

Bhāram, S. XXII, 22

U slijedećem govoru u istoj zbirci ova su obilježja razrađena nešto opširnije i povezana s formulom egzistencijalnih „karika" „uslovljenog nastanka" bića (*paṭićća-samuppādo*). Te su „karike" (*nidānam*) ovdje nabrojane najprije u obrnutom slijedu „opterećivanja" (12—22), a zatim u redovnom slijedu „rasterećivanja" (23—33). Posljednjih deset egzistencijalija (kako bi ih nazvao Heidegger) jesu specifičan dodatak ovom tekstu u vezi sa prethodnim.

Karakteristično je za Buddhinu interpretaciju tih lanaca ovo: kad se sve te spone, kojima je učvršćen teret, razriješe, onda *ne* preostaje „nosilac tereta". Uspostavlja se da je bio iluzija neznanja i nedovoljnog uvida, kako Buddho ističe na početku slijedećeg govora. Prema ranije spomenutoj usporedbi, teret se sastoji od „snopova" koji stoje uspravno podupirući se uzajamno. Najčuveniji pjesnički aforizam koji izražava Buddhino učenje o nepostojanju duše je Buddhaghosin u spomenutom djelu „Put pročišćenja" [*Visuddhi-maggo*, XVI, 90; odlomak o ništavilu (*suññam*)]:

Postoji patnja, ali ne onaj ko pati,
postoje djela, ali ne onaj ko radi,
postoji oslobođenje, ali ne onaj ko slobodan biva,
postoji put, ali na njemu putnika nema.

Povod

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Sāvatthī... Tada oslovi redovnike ovako:

— Ja tvrdim, prosjaci, da izljeve strasti može da dokonča samo onaj ko ih upozna i prozre, a ne onaj ko ne može da ih upozna i prozre. A kako, prosjaci, može da dokonča izljeve strasti onaj ko ih upozna i prozre? (Najprije treba da shvati:) „Ovo je tjelesni lik; ovo mu je nastanak; ovo mu je prestanak". (Isto tako treba da shvati dalje:) osjećaj, predodžbu, izraze volje i svijest, njihov nastanak i prestanak.

I zato jer u tom dokončanju postoji svijest o dokončanju, ja tvrdim da za to dokončanje postoji povod, *da nije bez povoda.*

1. *A šta je, prosjaci, povod svijesti o dokončanju? Odgovor glasi: oslobođenje. Zato ja tvrdim da i za oslobođenje postoji povod, da nije bez povoda.*
2. *A šta je, prosjaci, povod oslobođenju? Odgovor glasi: odvratnost...*[57]
3. *A povod odvratnosti? — Gađenje.*
4. *A povod gađenju? — Uvid-i-spoznaja bića kakvo doista jeste.*

[57] U originalnom tekstu ponavlja se ista formulacija za sve stavke koje slijede do br. 44.

5. *A povod uvidu-i-spoznaji bića kakvo doista jeste? — Sabranost* (samādhī).[58]
6. *A povod sabranosti? — Zadovoljstvo.*
7. *A povod zadovoljstvu? — Vedrina.*
8. *A povod vedrini? — Prijatnost.*
9. *A povod prijatnosti? — Radost.*
10. *A povod radosti? — Povjerenje* (saddhā).[59]
11. *A povod povjerenju? — Nezadovoljstvo* (dukkham).[60]
12. *A povod nezadovoljstvu? — Rođenje.*
13. *A povod rođenju? — Postojanje.*
14. *A povod postojanju? — Prianjanje (uz život ili održanje života, pristanak).*
15. *A povod prianjanju? — Žeđa za životom.*[61]
16. *A povod žeđi za životom? — Osjećaj.*
17. *A povod osjećaju? — Dodir.*
18. *A povod dodiru? — Šest područja osjetnosti.*[62]
19. *A povod šest područja osjetnosti? — Ime-i-lik (rascjep svijesti na subjekt i objekt).*
20. *A povod imenu-i-liku? — Svijest.*
21. *A povod svijesti? — Izrazi volje.*
22. *A povod izrazima volje? — Neznanje.*
23. *Tako, prosjaci, neznanje postaje povod izrazima volje,*
24. *a izrazi volje povod svijesti,*

---

[58] Izraz *samādhī* doslovno znači sabranost, no u kontekstu svih indijskih sistema kontemplacionog zadubljenja obilježava najširi pojam tzv. meditacije uopće.

[59] Riječ *saddhā* (sansk. *śraddhā*) je najširi naziv za vjeru ili religiju. U buddhizmu ga uvijek treba shvatiti uz ona kritička ograničenja koja su navedena u *Caṅkī-suttam* u prethodnom poglavlju, tj. kao povjerenje u nekog individualnog učitelja.

[60] *Dukkham*, nezadovoljstvo ili patnja je tema Buddhine prve plemenite istine, na koju se u nastavku nadovezuje slijed uslovljenog nastanka (paṭiċċa-*samuppādo*) u redoslijedu obrnutom od uobičajenog.

[61] Schopenhauer, već u prvoj knjizi (tomu) „Svijeta kao volje i predodžbe" (§ 57), volju za život, osnovnu temu svoje filosofije, izražava ovim buddhističkim terminom koji interpretira i ovdje kao i u ranije citiranom izvodu (u bilj. 3. uz prijevod govora „Pokretanje točka istine" u dodatku „Historijskom uvodu") saglasno s Buddhinim opisom prve plemenite istine:

> Volja i težnja su suština cijele prirode (životinjske i ljudske), a mogu se u potpunosti usporediti s *neutaživom žeđi. Osnova* svakog htijenja je *potreba, nedostatak i, prema tome, patnja.* Po vlastitoj prirodi i porijeklu, volja je osuđena na patnju.

[62] Razum *(mano,* iz osnove *manas,* latinski *mens)* je „šesto osjetilo" u Buddhinoj psihologiji bez duše.

25. *a svijest povod imenu-i-liku,*
26. *a ime-i-lik povod (djelatnosti) šest područja osjetnosti,*
27. *a šest područja osjetnosti povod dodiru,*
28. *a dodir povod osjećaju,*
29. *a osjećaj povod žeđi za životom,*
30. *a žeđa za životom povod prianjanju uz život,*
31. *a prianjanje uz život povod postojanju,*
32. *a postojanje povod rođenju,*
33. *a rođenje povod nezadovoljstvu,*
34. *a nezadovoljstvo povod povjerenju (vjeri),*
35. *a povjerenje povod radosti,*
36. *a radost povod prijatnosti,*
37. *a prijatnost povod vedrini,*
38. *a vedrina povod zadovoljstvu,*
39. *a zadovoljstvo povod sabranosti,*
40. *a sabranost povod spoznaji bića kakva doista jesu*
41. *a* spoznaja bića kakva doista jesu postaje povod gađenju,
42. *a gađenje povod odvratnosti,*
43. *a* odvratnost povod oslobođenju,
44. *a oslobođenje povod svijesti o dokončanju.*

To je, prosjaci, usporedivo s pljuskom koji bog kiše izlije na vrh planine, a voda se, dok otječe niz obronke, slijeva u spilje, provalije i procjepe, a kad njih preplavi, cnda puni bare i močvare, pa potoke i velike rijeke, dok ne dosegne do pribrežnog mora i dalekog okeana.

Isto je tako, prosjaci, i neznanje povod izrazima volje, a izrazi volje povod svijesti. . .

Upanisā, S. XXII, 23

Mahāli

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Vesālī, u Velikoj Šumi, u dvorani zgrade s visokim krovom. Tada Mahāli (iz kneževskog plemena) Lićchavī posjeti Blaženog, . . . pozdravi se s njim, sjedne sa strane, pa ga oslovi ovako:

— Gospodine, (učitelj) Purano Kassapo naučava ovako: „Nema ni uzroka ni povoda zagađenosti bića. Bića postaju gadna bez uzroka i bez povoda. — Nema ni uzroka ni povoda pročišćenju bića. Bića postaju čista bez uzroka i povoda.“ — Šta o tome kaže Blaženi?

— Postoji, Mahāli, uzrok, postoji povod zagađenosti bića. Bića postaju gadna zbog uzroka i povoda. Postoji, Mahāli, uzrok, postoji povod pročišćenju bića. Bića postaju čista zbog uzroka i povoda.

— A šta je, gospodine, uzrok, šta je povod zagađenosti bića? Kojim uzrokom i povodom bića postaju gadna?

— Kad bi tjelesni lik, Mahāli, bio isključivo bolna pojava, podložna bolu, obuzeta bolom, a ne radošću, bića ne bi uživala u tijelu. Ali pošto je, Mahāli, tjelesni lik također i radosna pojava, sklona radosti, obuzeta radošću, zato bića uživaju u tijelu za koje ih vezuje strast. Zbog te se povezanosti zagađuju. To je, Mahāli, uzrok, to je povod zagađenosti bića. Zbog tog uzroka i povoda bića postaju gadna.

(Isti uzrok i povod važi i za pojave osjećaja, predodžbe, volje i svijesti.)

— A šta je, gospodine, uzrok, šta je povod pročišćenju bića? Kojim uzrokom i povodom bića postaju čista?

— Kad bi tjelesni lik (. . . osjećaj, predodžba, volja i svijest. . .) bio isključivo sretna pojava, sklona sreći, obuzeta srećom, a ne bolom, bićima tijelo ne bi postajalo odvratno. Ali pošto je, Mahāli, tjelesni lik (. . .) također i bolna pojava, sklona bolu, obuzeta bolom, a ne srećom, zato bićima tijelo postaje odvratno. Zbog te odvratnosti odustaju od strasti, a tim se odustajanjem pročišćavaju. To je, Mahāli, uzrok i povod pročišćenju bića. Zbog tog uzroka i povoda bića postaju čista.

S. XXII, 60

Goli isposnik[63]

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Rāđagahi, u Bambusovu Gaju, na mjestu gdje se hrane vjeverice.

Jednog se jutra Blaženi rano obuče, uzme ogrtač i prosjačku zdjelu, pa otiđe u Rāđagahu da prosi hranu. A goli isposnik Kassapo opazi izdaleka da Blaženi dolazi, pa se uputi prema njemu, pozdravi se s njim prijateljski te ga nakon uobičajenih učtivih riječi, stojeći pored njega, oslovi ovako:

— Želio bih da gospodina Gótamu nešto upitam ako gospodin Gótamo pristaje da odgovori na moje pitanje.

— Nije sada vrijeme za pitanja, Kassapo, jer smo već ušli u naselje.

Goli isposnik Kassapo ponovi svoju molbu i po drugi i po treći puta, a Blaženi isto tako ponovi svoj odgovor. Napokon goli isposnik Kassapo reče:

— Ne želim da gospodina Gótamu mnogo ispitujem.

— Onda, Kassapo, pitaj šta želiš.

— Je li, gospodine Gótamo, svako sam krivac za svoju nesreću?

[63] Opisi golih isposnika *(aćelo)* u Buddhinim govorima obično odgovaraju nizom specifičnih obilježja u njihovu asketskom načinu života đainskim isposnicima i pravilima kojih se đainski goli isposnici *(digàmbara)* još i danas pridržavaju. Od skupine takvih isposnika odvojio se i Gótamo neposredno pred svoje duhovno probuđenje. Goli isposnici izvan đainskih redova mogu, međutim, da se ponekad susretnu još i danas u Indiji.

— To, Kassapo, nije tačno — odgovori Blaženi.

— Je li onda neko drugi kriv za tu nesreću?

— Ni to nije tačno.

— A jesmo li možda za svoju nesreću krivi i mi sami i neko drugi?

— Ni to nije tačno.

— Ili možda nismo krivi ni mi sami niti iko drugi, nego nesreća nailazi slučajno?

— Ni to nije tačno.

— Znači li to onda, gospodine Gótamo, da nesreće (uopće) nema?

— To, Kassapo, ne znači da nesreće nema. Nesreće ima.

— Prema tome izgleda da gospodin Gótamo ne može ni da uvidi ni da razumije nesreću.

— Nije tačno, Kassapo, da ja nesreću ne mogu da uvidim ni da je razumijem. Ja, Kassapo, nesreću i uviđam i razumijem.

— Onda, gospodine, neka mi Blaženi kaže šta je nesreća, neka mi rastumači šta je nesreća.

— „Ko izvrši djelo, taj snosi i posljedice" ili učenje koje si ti najprije spomenuo da je svako sam kriv za svoju nesreću — to je učenje koje zastupa teorija o vječnosti.[64] *— „Onaj ko izvrši djelo i onaj ko snosi posljedice su dva različita bića" ili učenje koje je izraz čuvstvene sklonosti da je za našu nesreću kriv neko drugi — to je učenje koje zastupa teorija o razorivosti.*[65] *— Da ne zapadneš ni u jednu ni u drugu kraj-*

[64] *Sassata-vādo* ili eternalizam, u smislu vjere u *ātaman* kao supstanciju, u onom smislu u kojem se u ranije navedenom citatu prof. Murtija kao obilježje *advaita-vedānte* suprotstavlja buddhizmu.

[65] *Uććheda-vādo* je izrazito i isključivo materijalistička teorija atomizma. Oduvijek je postojala bojazan kod buddhista da se ova teorija, zbog toga što je suprotna vedāntinskom eternalizmu, ne identificira pogrešno i zlonamjerno s Buddhinim učenjem. U kolonijalnom razdoblju, engleski tendenciozni prijevod riječi *uććhedo* sa *‚annihilation'* pogodovao je identificiranju *uććeha-vāde* sa ‚nihilizmom', koji je s buddhističkog stanovišta moguć jedino uz pretpostavku spoznajnoteorijskog idealizma. Te je pretpostavke dosljedno razvila buddhistička filosofija od ranih vremena pod nazivom *śūnya* (pāli *suñña)-vādo*, ili teorija „nuliteta", kao svoju osnovnu tezu. Na području pāli buddhizma, gdje do dublje filosofske razrade Buddhina učenja uopće nije došlo, englesko poistovjećenje pojma anihilacije s pojmom nihilacije ili ništvovanja, ili vrednosnog ekvivalenta pojma *uništenja* s pojmom *poništenja* (kao što se poništava poštanska marka ili rješenje nižih vlasti), iz shvatljivih razloga je lako dovelo do egzegetsko-dogmatske pomutnje i do svođenja na zajednički nazivnik *uććheda-vādo*, niza pojmovno i lingvistički potpuno raznorodnih termina od temeljne i autentične važnosti

nost, Kassapo, uputit ću te na ispravni prolaz po sredini koji sam i sâm slijedio:

1. Neznanjem *su uslovljeni izrazi volje.*
2. Izrazima volje *je uslovljena svijest.*
3. Sviješću *je uslovljeno ime-i-lik.*[66]
4. Imenom-i-likom *je uslovljeno šest područja osjetnosti.*[67]
5. Područjima osjetnosti *je uslovljen doticaj.*
6. Doticajem *su uslovljeni osjećaji.*
7. Osjećajima *je uslovljenja žeđa za životom.*
8. Žeđom za životom *je uslovljeno prianjanje uz život.*
9. Prianjanjem *je uslovljeno postojanje.*
10. Postojanjem *je uslovljeno rađanje.*
11. Rađanjem *su uslovljeni*
12. starost i smrt, *jad i nevolja, patnja, žalost i očaj.*

Tako nastaje čitavo to gomilište patnje.

Iz potpune odvraćenosti i dokončanja neznanja slijedi dokončanje izraza volje (i cijelog tog lanca od dvanaest karika[68]*). Tako se dokončava čitavo to gomilište patnje.*

Kad je Blaženi završio govor, goli isposnik Kassapo ga oslovi ovako:

— *Izvrsno, gospodine! Kao da je ispravio ono što je bilo iskrivljeno, ili razotkrio skriveno, ili pokazao put onome ko je zalutao, ili unio svjetlost u tamu tako da ko ima oči ugleda oblike — upravo tako je Blaženi sad pokazao istinu s različitih strana. I ja se, gospodine, utječem u Blaženoga, u njegovo učenje i u njegovu prosjačku zajednicu. Molim, gospodine, da mi Blaženi odobri odlazak u beskućnike i udijeli potpuno zaređenje.*

— *Ko je, Kassapo, ranije slijedio neko drugo učenje, a sada želi da postane beskućnik i potpuno zaređeni sljedbenik ovog reda i učenja, taj treba da proboravi četiri mjeseca kao*

za Buddhino prvobitno učenje. Drugim riječima, izazvano je brkanje pojmova materijalizam i nihilizam.

[66] Ime-i-lik, *nāma-rūpam*, je buddhističkoj filosofiji svojstven nominalistički izraz, čija je realistička analogija u evropskoj filosofiji „tijelo i duša“ ili psihički i fizički faktor. Izraz *rūpam* prvenstveno obilježava zorni predmet osjetila vida.

[67] Šesto osjetilo je kod Buddhe osjetilo intelektualnog razumijevanja (ne umovanja!), bolje rečeno, *mentalno* osjetilo *(mano-indriyam)*, kojemu Buddho ne priznaje nad-osjetilni status iznad funkcije koordiniranja osjetnih doživljaja. Aristotel raspravlja o problemu šestog osjetila u istom smislu i priklanja se rješenju suprotnu Buddhinom.

[68] Paṭićća-*samuppādo;* vidi interpretaciju u uvodnom članku.

pripravnik, pa da ga zatim isposnici iz iskrene pobude i želje prime kao beskućnika i da ga potpuno zarede u isposnički život.

— *Ako, gospodine, onaj ko je ranije slijedio neko drugo učenje ... treba da proboravi četiri mjeseca kao pripravnik ..., ja ću proboraviti četiri godine kao pripravnik, pa da me zatim isposnici iz iskrene želje i pobude prime kao beskućnika i da me potpuno zarede u isposnički život.*

Tako je Blaženi odobrio golom isposniku Kassapi odlazak u beskućnike i potpuno zaređenje.

Nedugo po zaređenju redovnik je Kassapo, živeći osamljen, otuđen, pažljiv, revan i odlučan, već u ovom životu sâm neposredno spoznao i uvidjeo, dosegao i zadržao onu krajnju svrhu svetačkog života dosljedno kojoj potomci plemenita roda napuštaju dom i postaju beskućnici. Spoznao je da je dokončano rađanje, da je iživljen svetački život, da je izvršeno što je trebalo izvršiti i da poslije ovakvog života nema daljeg opstanka. Tako je i redovnik Kassapo postao jedan od usavršenih.

Aćelo, S. XII, 17

Yàmako

Jednom je zgodom redovnik Sāriputto boravio u gradu Sāvatthī, u Đetinu Gaju, u samostanu Anāthapindike.

Tada je neki isposnik po imenu Yàmako zastupao ovakvo pogrešno gledište:

— Prema mojem shvaćanju, Blaženi naučava da isposnik koji se riješio izljeva strasti tjelesnom smrću biva skršen i zatrt, da poslije smrti više ne postoji.

Mnogi su isposnici čuli da isposnik Yàmako zastupa takvo pogrešno gledište, pa su otišli k njemu, pozdravili se s njim i nakon uobičajenih učtivih riječi sjeli sa strane, a zatim ga upitali:

— Je li istina, prijatelju Yàmako, da ti zastupaš ovo pogrešno gledište. . .[69]

— Da, prijatelji, ja sam tako shvatio učenje Blaženoga. . .

— Nemoj, prijatelju Yàmako, tako govoriti. Takvo pretjeravanje nije dobro. Blaženi sigurno ne bi rekao tako. . .

Ali je redovnik Yàmako, iako su ga ti isposnici tako opomenuli, ipak uporno ostao na stanovištu koje je zastupao. . .

Pošto ti isposnici nisu mogli da redovnika Yàmaka odvrate od njegova pogrešnog gledišta, ustali su i otišli redovniku Sāriputti[70]*, obavjestili ga o cijelom razgovoru . . . i zamolili*

[69] Tačkama su obilježena ponavljanja početne izjave u cjelini.

[70] Sāriputto je bio Buddhin najistaknutiji učenik po intelektualnim sposobnostima, učeni brāhman koji je vjerojatno bio i glavni sistematizator Buddhina učenja po tradicionalnoj indijskoj metodi mnemotehničkih šablona. Ta je metoda šablonizacije u slučaju Budd-

ga da i on iz samilosti otide do redovnika Yàmaka. Redovnik Sāriputto šutke pristane.

Kad je redovnik Sāriputto pred večer izišao iz osamljenog boravišta, otide do redovnika Yàmake, pozdravi se s njim, sjedne sa strane pa ga upita da li je istina da zastupa spomenuto pogrešno gledište. Yàmako odgovori potvrdno.

— Prijatelju Yàmako, šta misliš o ovome: je li tjelesni lik postojan ili nepostojan?

— Nepostojan, prijatelju.

— A jesu li osjećaj, predodžba, izraz volje i svijest postojani ili nepostojani?

— Nepostojani, prijatelju. Zato onaj ko to uvidi razumije da u takvim okolnostima za „takvo biće“[71] *ne može biti daljeg opstanka (poslije smrti).*

— A šta misliš, prijatelju Yàmako, o ovome: smatraš li da je „takvo biće“ (samo) tjelesni lik?

— Ne, prijatelju.

— Ili je (samo) osjećaj, predodžba, izraz volje, ili svijest?

— Ne, prijatelju.

— Smatraš li možda da je „takvo biće“ utjelovljeno u liku?

— Ne, prijatelju.

— Smatraš li da je „takvo biće“ nešto drugo *nego tjelesni lik . . . da je „takvo biće“ (sadržano) u osjećaju, u predodžbi, u izrazima volje, u svijesti — ili smatraš da je* negdje drugdje, *a ne u osjećaju, u predodžbi, u izrazima volje, ili u svijesti?*

— Ne, prijatelju.

— Smatraš li da tjelesni lik, osjećaj, predodžba, izrazi volje i svijest (skupa) sačinjavaju „takvo biće“?

— Ne, prijatelju.

— Smatraš li da je „takvo biće“ bestjelesno, bezosjećajno, bezpredodžbeno, bezvoljno i besvjesno?

— Ne, prijatelju.

hinih govora dosegla usavršenje jedinstveno u ranoj indijskoj književnosti. U istoj knjizi iste zbirke ponavlja se i u nekoliko Buddhinih neposrednih razgovora doslovno ista argumentacija o istoj temi (brkanje materijalističke teorije *ućcheda-vādo* s Buddhinim učenjem o ništavilu, *suñña-vādo;* vidi o tome bilješku 3 u prethodnom razgovoru s golim isposnikom). Sāriputto je umro prije Buddhe

[71] *Tathāgato.* Usp. bilješku 5 uz tekst uvodnog članka.

— *Ako, dakle, prijatelju Yàmako, za tebe „takvo biće"* istinski i zbiljski ne postoji ni u ovom neposrednom iskustvu, *kako onda možeš tvrditi da, prema tvome shvaćanju, Blaženi naučava da isposnik koji se riješio izljeva strasti tjelesnom smrću biva „skršen i zatrt", da (tek) „poslije smrti" više ne postoji?*

— *Ja sam, prijatelju Sāriputto, ranije iz neznanja zastupao to pogrešno gledište. Sada, kad mi je prijatelj Sāriputto obrazložio ispravno učenje, to je pogrešno gledište napušteno, dosegao sam istinu.*

— *A ako te sad neki upita, prijatelju Yàmako, šta biva poslije smrti s isposnikom koji je usavršen, koji se riješio izljeva strasti, kako bi odgovorio?*

— *Odgovorio bih ovako: tjelesni je lik, prijatelju, nepostojan, a isto tako i osjećaj, i predodžba, i izraz volje i svijest. Sve što je prolazno, bolno je; sve što je bolno, (u ovom je slučaju) slomljeno i savladano.*

— *Vrlo dobro, prijatelju Yàmako. A sada ću ti reći jednu usporedbu koja će ti još bolje razjasniti smisao. Pretpostavimo da je neki domaćin ili plemić bogat posjednik velikog imanja i blaga i da ima pouzdanu stražu, a neki drugi čovjek, koji želi da mu naškodi i da ga ošteti, da mu poremeti miran život, da ga liši života, da razmisli ovako: „Taj je domaćin ili plemić bogat posjednik velikog imanja i blaga, i ima pouzdanu stražu. Ne bi ga bilo lako ubiti u otvorenom napadaju. Trebalo bi da mu se uvučem u kuću." Tada da otiđe tome domaćinu ili plemiću, pa da mu kaže: „Želio bih, gospodine, da budem primljen kod vas u službu." — Gospodar ga primi, a on postane pokoran sluga, ustaje rano, a liježe kasno, uslužan na djelu i prijazan na riječi. Tako gospodar stekne povjerenje u njega kao u pouzdanog prijatelja i ophodi se s njime kao s drugom. A taj čovjek, kad se uvjeri da je stekao potpuno povjerenje, dočeka gospodara na osamljenu mjestu, pa ga smakne britkom sabljom. — Šta misliš, prijatelju Yàmako: kad je taj čovjek otišao onom domaćinu ili plemiću, pa mu rekao da želi da bude primljen kod njega u službu, zar nije već tada bio ubojica iako gospodar nije znao da mu je to ubojica? — I dok mu je bio pokoran sluga koji je rano ustajao, a kasno lijegao, uslužan na djelu i prijazan na riječi, i tada je bio ubojica iako gospodar to još nije znao. A kad ga je dočekao na osamljenom mjestu da ga smakne britkom sabljom,*

i tada je bio ubojica, ali je gospodar tek tu doznao da mu je to ubojica.[72]

— *Tako je, prijatelju.*

— *Isto tako, prijatelju, i neuk i priprost čovjek, koji nije upoznao plemenita bića, koji nije upućen u plemenitu istinu niti u njoj uzgojen, kome nisu poznati plemeniti ljudi, koji nije upućen u njihovu čovječnu istinu niti u njoj uzgojen — taj tijelo shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao tjelesnost, ili tijelo u sebi ili sebe u tijelu. (Isto tako) osjećaj, predodžbu, izraze volje i svijest shvaća kao sebe samoga, ili sebe shvaća kao te doživljaje, ili njih u sebi, ili sebe u njima. — Nepostojan tjelesni lik ne spoznaje kao „nepostojan tjelesni lik", kakav zbilja jeste, a isto tako ni nepostojan osjećaj, predodžbu, izraz volje i svijest ne spoznaje kao nepostojane doživljaje kakvi zbilja jesu. (Isto tako) ne spoznaje da su, tjelesni lik kao i ostala četiri (psihička) sastojka ličnosti bolni — da su lišeni trajnog svojstva, da im je ustrojstvo složeno i ubitačno — kao što zbilja jeste. — Njegov pristup tijelu, zahvat u tjelesnost i vlast nad tijelom osniva se na načelu: „To je moja svojstvenost" (duša). (Isto to važi i za ostala četiri, psihička, sastojka ličnosti.) — Takav ga pristup i zahvat u tih pet sredstava održanja života vodi u dugotrajan nepovoljan i bolan opstanak. (Nasuprot tome) učen i oplemenjen sljedbenik koji je upoznao plemenita bića . . . koji je upućen u njihovu čovječnu istinu i u njoj je uzgojen — taj tijelo ne shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao tjelesnost, ili tijelo u sebi, ili sebe u tijelu, a isto tako ni osjećaj, ni predodžbu, ni izraze volje, ni svijest. . . On nepostojan tjelesni lik spoznaje kao „nepostojan tjelesni lik", kakav zbilja jeste, a isto tako i nepostojan osjećaj, predodžbu, izraze volje i svijest. — Isto tako spoznaje za tjelesni lik, kao i za ostala (četiri psihička) svojstva ličnosti (pojedinačno i u cjelini)*

— *da su lišeni trajnog svojstva (duše);*

— *da im je ustrojstvo složeno;*

— *i ubitačno — kao što zbilja jeste.*

Njemu se ni pristup tijelu, ni zahvat u tjelesnost, ni vlast nad tijelom ne osniva na načelu: „To je moja svojstvenost" — a isto važi i za ostala četiri (psihička) sastojka ličnosti.

---

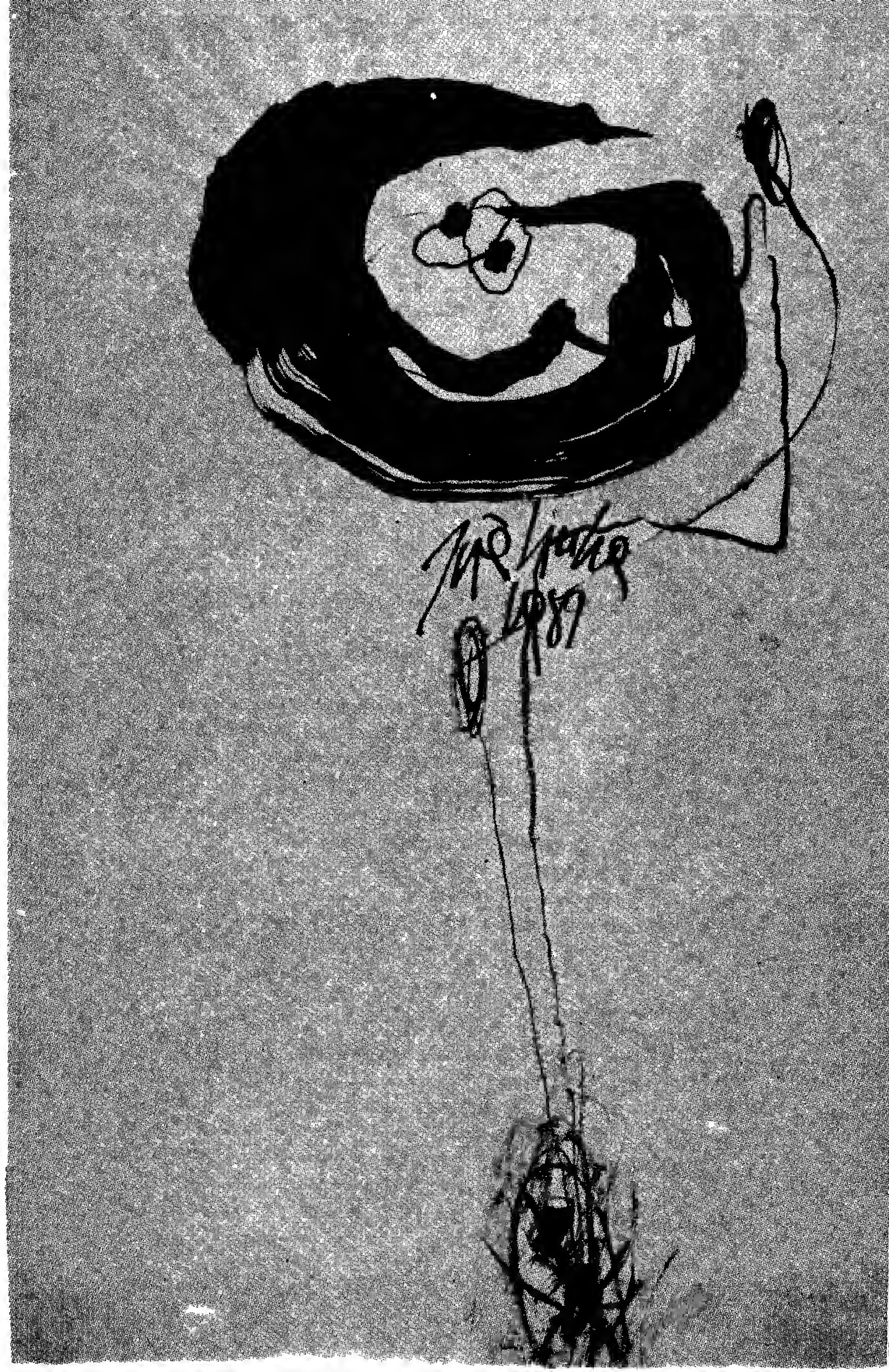
[72] Usporedi s ovom metaforom Heideggerovu interpretaciju egzistencije kao *das Sein zum Tode* (bivstvovanje zbog smrti).

Takav ga pristup i zahvat u tih pet sredstava održanja života *ne vodi u dugotrajan nepovoljan i bolan opstanak.*

— Isto su tako sretni, prijatelju Sāriputto, i oni redovnici koji imaju takve drugove u svetom životu, drugove pune samilosti, dobronamjerne, koji ih savjetuju i upućuju. A sada, kad sam od prijatelja Sāriputte čuo razjašnjenje istine, i moj se duh oslobodio prianjanja uz prljave izljeve strasti.

Tako je govorio redovnik Sāriputto, a redovnik Yàmako je radosno prihvatio njegov govor.

S. XXII, 85



ĐHĀNAM
APSTRAKTNA UMJETNOST BUDDHISTIČKE KONTEMPLACIJE

I

Buddhistička kontemplacija je apstraktna umjetnost njegovanja šutnje.

Evo njenog prvobitnog određenja: „Šta je plemenita šutnja? — Isposnik koji je stišao zamišljanje i razmišljanje (ili zahvaćanje i razradu sadržaja svijesti) boravi u unutrašnjoj smirenosti, u usredotočenosti duha, u dosegu drugog stepena zadubljenosti. To se stanje rađa iz sabranosti lišene zamišljanja i razmišljanja, uz prijatan osjećaj zadovoljstva. To se naziva plemenitom šutnjom. — Ne zanemaruj plemenitu šutnju, ustali duh u plemenitoj šutnji, usredotoči duh u plemenitoj šutnji, saberi duh u plemenitoj šutnji!" *(Samyutta-nikāyo, 21, 1)* — „Uputno je njegovati bespredodžbenu sabranost. Sabranost bez predodžbi onome ko je njeguje i postojano vježba donosi bogat plod i bogatu nagradu." (S. XXII, 80.)

U mojoj modernizovanoj definiciji, riječi „kontemplacija" i „apstraktno" iziskuju prethodno razjašnjenje. Izraz „kontemplacija" upotrebljavam ovdje mjesto uobičajenijeg izraza „meditacija". Ti su izrazi preuzeti iz kršćanske mističke teologije i neadekvatno primijenjeni na istočne sisteme (yoga, sūfizam, buddhizam). Kršćanska mistička teologija razlikuje tri stepena: prvi je molitva, drugi meditacija ili razmišljanje, redovno o onome što su drugi (autori molitava) već zamislili za nas, a treći kontemplacija, stanje svijesti

koje bi jedino moglo da se usporedi sa stanjem o kojem je ovdje riječ. Odgovarajući buddhistički (pāli) termini jesu: *bhāvanā* za meditaciju u širem smislu, i *jhānam* (sansk. *dhyānam*) u užem smislu u kojem sam tu riječ u gornjem tekstu preveo kao „zadubljenje". Riječ *bhāvanā* znači upravo njegovanje ili oplemenjivanje, doslovnije ono „bivanje" koje se zbiva zahvaljujući brizi oko uzgoja i njege (jer „mehaničkog" bivanja ni nema u svijetu patnje koji je jedini zbiljski svijet prema Buddhinoj riječi). U tome je i opreka takvog „bivanja" prema prirodnoj samoniklosti bića. Put *bhāvane* je „plivanje nasuprot struji" ili presjecanje struje koju nazivamo „tokom života". Po namjeni i po izuzetnoj sklonosti onoga ko je sposoban da se usmjeri u tom pravcu, to umijeće zaslužuje naziv umjetnosti. — „Apstraktnost" kontemplativne umjetnosti izražena je odsutnošću „konkretnog" predmeta ili razradive zamisli, isključenjem misaonog zahvata u doživljajni tok svijesti. U analogiji s likovnom umjetnošću upotrebljavam riječ „apstraktno" da naglasim apstrahovanje od predodžbenog sadržaja doživljavanja, njegovo „isključenje", a ne u smislu misaonog izgrađivanja pojmova putem intelektualnog uopćavanja (formalno-logičke apstrakcije). U nastavku ću razjasniti da pod „bespredodžbenom" sabranošću ne treba shvatiti tzv. „praznu svijest", stanje koje je psihološki nemoguće.

Izraz *jhānam* označava upravo introvertnu „zadubljenost" duha, karakterističnu za Buddhinu definiciju i metodu. Drugi srodni indijski sistemi *yoge* upotrebljavaju redovno izraz *samādhi* (sabranost) za odgovarajuće duševno stanje koje se postiže pravilnim sažimanjem „zrake pažnje" na jednu tačku. U određenju prirode te tačke bitno je razlikovanje buddhističke kontemplacije od „hinduističke", a i od kršćanskih metoda (koje su s valom srednjovjekovne mistike prodrle s istoka u Evropu). Određenje te krajnje tačke na kojoj se pažnja sažimlje i zaoštrava zavisi od metafizičke pobude ili umjetničkog ideala. Taj je ideal u hinduizmu i kršćanstvu određen likovnom konkretnošću imaginacije, dok jedino u Buddhinoj teoriji ostaje potpuno apstraktan, jer je odrediv jedino kao „ništavilo" ili poništenje cjelokupne uobličenosti svijeta i njegovih stvaralačkih principa — vjerskih, umjetničkih ili spekulativnih. Nasuprot takvim pobudama, krajnji je cilj buddhističke kontemplacije

„utrnuće" *(nibbānam*, sansk. *nirvānam)* ili „boravak u ništavilu, gdje je boravište duhovnih velikana". *(M. 151.)*

Prema tome, mjesto „buddhistička kontemplacija" bilo bi bolje reći „buddhističko oplemenjivanje" ili „njegovanje". — Oplemenjivanje čega? „Duha"? — Ne! Oplemenjivanje šutnje ili svijesti o ništavilu, u početnom stadiju, a kasnije ništavila samog. Jer ništavilo u Buddhinoj shemi kontemplativnih stanja i dostignuća, ništavilo kao doživljivo „područje ni-čega" *(ākiñcaññ'āyatanam)* u meditativnom „pročišćenju" i „oslobođenju" („obuhvatnom spoznajom treba zahvatiti znanje i oslobođenje" istim mahom — M. 149) — ništavilo do kojeg spoznaja dopire uzdižući se najprije do „područja predmetno neomeđenog prostora", a zatim do „područja predmetno neodređene svijesti", pa do „područja ni-čega" — to ništavilo nije krajnji domet meditativnog napora u tom specifičnom smjeru (koji nije ni osnovni ni jedini). Iza njega slijedi „područje ni-zamjećivanja-ni-nezamjećivanja" i konačno „prestanak" (a ne više „područje") „zamjećivanja i osjećanja". Iza doživljaja ništavila poništenje svijesti o ništavilu nije posljedica koja uslijeđuje bez daljnjega — prema Buddhinoj izvornoj analizi.

Šta, dakle, radim ovdje, na pustinjačkom otoku[73]? Njegujem umjetnost ništavila, polazeći od podešavanja alata kojim se ona služi. Taj alat Buddha naziva „*čulo* misaonog iskustva", a ne „sposobnost" mišljenja ili svijest uopće.

Uočavanje stvari „kakve jesu", bez uključenja teorijskih „shvaćanja" ili „nazora" *(diṭṭhi*, sansk. *drišti*, grčki *doksa)*, bez uključenja „viših" ili „općenitijih" umnih stavova, naziva Buddho čistim zrenjem ili ispravnom intuicijom

[73] Ovaj je prikaz napisan 1966. godine na pustinjačkom otoku (Island Hermitage Dodanduwa) na jednom jezeru blizu morske obale na jugu Sri Lanke. Pustinjačko naselje ustanovio je tu njemački bhikkhu Nyanatiloka, poznati učenjak i prevodilac pāli tekstova na njemački, 1911. godine. To je pustinjačko naselje ostalo do danas prihvatna stanica za većinu stranaca koji dolaze u Sri Lanku u namjeri da žive, privremeno ili trajno, kao buddhistički pustinjaci. Ja sam na tom otoku proživio nešto više od prve dvije godine svog redovničkog života, a zatim sam se povukao u dublju osamljenost u planinskim krajevima. Prikaz u ovom poglavlju napisan je kao dio knjige „Pisma s pustinjačkog otoka", koja su u dijelovima objavljena u raznim časopisima u Zagrebu, od 1967. do 1970. g. Osnova za ovo i slijedeće poglavlje su dva pisma iz tog ciklusa objavljena u časopisu „Praxis", 1967. g. (br. 1/2) i 1969. g. (br. 5/6).

(*vipassanā*, grčki *eidos*). Bitna svrha *ne*-transcendiranja pojava u takvom pojačanom uočavanju izražena je u određenju osnovnih vježbi pažnje uputom da treba uočavati „tjelesne pojave *u tijelu*, čuvstva *u čuvstvima*, svijest *u svijesti*, a misaone sadržaje *u misaonim sadržajima*". „Onaj ko to stanje ispituje uvidom, provjerava ga, zahvaća ga neposredno, taj učvršćuje ono svojstvo mudrosti koje nazivamo njenom snagom. . . On promatra s potpunom unutrašnjom neutralnošću razuma koji je tako usklađen." (S. 54, 10, 2, 3) — U tom najužem smislu osnovnih vježbi pažnje, buddhistička kontemplacija se naziva *sati-paṭṭhāna* ili „postojanost pažnje".

II

Došao sam na ovaj pustinjački otok s jasno određenom namjerom da njegujem sposobnost unutrašnje šutnje, slijedeći vrlo specifičan postupak izražen u citatu na početku ovog pisma, tj. polazeći od isključenja „zamišljanja i razmišljanja", ili „intelektualne meditacije", kako se to obično naziva, kao glavne *prepreke* pročišćenju duhovnog haosa kojemu po prirodnoj nastranosti robuje čovječanstvo. Osnovnu psihološku situaciju koja konačno omogućuje ovakav neobični egzistencijalni zaokret i „plivanje nasuprot struji" razjašnjava Buddho ovako:

„Kad bi se ovaj život tijela, osjećaja, predodžbi, voljnog oblikovanja i svijesti sastojao isključivo od patnje, kad bi bio isključivo vezan za patnju, popraćen patnjom, a ne i ugodnošću, onda bića ne bi čeznula za tjelesnošću, za osjećajima, za predodžbama, za voljnim oblikovanjem, za sviješću. Ali pošto u tom životu postoji i ugodnost, pošto je taj život vezan i za ugodnost, popraćen i ugodnošću bez patnje, zato bića čeznu za njim. Tom su čežnjom vezana, a tom vezom okaljana. . ." — „Dok bića ne shvate u ovih pet vrsta zavisnosti užitak kao užitak, patnju kao patnju i odvraćenost od njih kao odvraćenost, dotle nisu sposobna da izbjegnu, da se oslobode okova, da dosegnu neograničenost duha." *(S. XXII, 60 i 28.)*

Potreba za unutarnjim otuđenjem od svijeta, uviđanje granica egzistencijalnog humanizma, uslovljeni su vanredno snažnim i vanredno intimnim doživljajem patnje i bojazni kao biti vlastitog bića; doživljajem koji osobito u slučajevima slabije svjesnosti izaziva duševne poremetnje. Učitelji kontemplacije u japanskom zen-buddhizmu smatraju zrelim samo onoga kandidata koji više ne postavlja pitanja, nego *jeste* pitanje. Samo onaj ko je sam u pitanju, sposoban je da se odrekne osnovne prepreke — samoga sebe. J. Krishnamurti, savremeni indijski mislilac, čija se egzistencijalna misao ovdje najočiglednije podudara s Buddhinom, izražava isti problem ovako: vjerski i drugi sistemi naučavaju identifikaciju „nižeg", „odvojenog" ili „relativnog" „sebe" sa apsolutnim bićem, božanstvom. Pri tome je bitno da negacija sebe ne bude poništenje, nego predaja i spasenje putem kapitulacije slabijega. (Nietzsche je dovoljno jasno opisao taj vid religioznosti i dosljedno tome izričito pretpostavio buddhizam kršćanstvu u „Antikristu"). — „Identifikuj se s obuhvatnijim, pa će ono čime smatraš sebe iščeznuti", kažu religije i filosofije apsolutizma. Ipak, nema sumnje, ističe Krishnamurti, „da je identifikacija još uvijek proces vlastitog sebe: ono što je obuhvatnije tek je projekcija ‚mene'; tu projekciju ja doživljavam i time osnažujem svoje ja. . . Potrebno je potpuno odstraniti to žarište, a ne nastojati da ga opravdamo. Biti integralno inteligantan znači biti lišen sebe. Je li to moguće?" („Prva i posljednja sloboda", 8. izd., London, 1961, str. 78—79).

Bez odstranjenja te prepreke, ni sa buddhističkog stanovišta nema mogućnosti za kontemplaciju, nego jedino za sanjarenje o bogovima, o „okultnim moćima", a najčešće o sticanju božanskih moći stajanjem na glavi i drugim mnogo težim *āsanama yoge*. Tjelesni položaj, način disanja ili vježbe mišića u bilo kakvoj izdržljivosti, osim možda u mirnom uspravnom sjedenju duže vremena dok traje zadubljenje, nisu važni u buddhističkoj metodi „čiste pažnje" (*sati-paṭṭhānam*). U buddhističkim meditacionim centrima vrlo su često isključene Buddhine slike i kipovi, brojanice, pa čak i čitanje Buddhinih govora. Onaj ko je odlučio da izvrši napor, ne treba više ni Buddhinu pomoć.

Nije rijetka pojava ni na ovom otoku, gdje nema nikakve pouke o meditaciji ni kontemplaciji, gdje je pretpostavka pustinjačkog života unutarnja dozrelost, da stižu stari i mladi, zaređeni i nezaređeni gosti u želji da pokušaju

i ustanove jesu li uopće sposobni za „meditaciju“. Nije izuzetno ni to da im treba po nekoliko godina da se uvjere da to nisu, da je dublji poriv koji ih je doveo ovamo bio okultistički (sticanje „moći“), a ne meditativni (postignuće smirenja, *samathā*, cilj *dhāne* po definiciji). Većina „spiritualista“ u takvim i u drugim slučajevima nije svjesna suštinske opreke između Buddhina učenja i okultizma. Okultizam je vjera u „božanski plan“ svijeta i želja za saradnjom sa bogovima na tom planu. Nasuprot tome, Buddhin čuveni „negatorski“ stav glasi:

„Kroz bezbroj sam životâ, nošen tokom zbivanja,
uzalud tražio graditelja tog zdanja.
Mučna je trajnost preporađanja.
Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kućiti!
Slomljeni su svi potpornji, istrgnuta greda svoda.
Duh se iščahurio iz sumnje. Konačno je uništena žeđ života.“

Dhamma-padam, 153

„Rušilac je isposnik Gótamo!“ — i protivnik svih božanskih planova svijeta i svemira, svih razmišljanja i gledišta „o prošlosti i budućnosti“.

III

Prva poteškoća koju treba da razjasnim u tekstu kojim određujem svoj stav i definiciju kontemplacije, na prvi pogled je formalne prirode: temeljna ugaona tačka zadubljenja određena je drugim stepenom *dhānam*. Šta je s „prvim stepenom“? Zar i on ne spada u meditativna dostignuća o kojima je riječ? Moj odgovor je: u užem smislu o kojem govorim, ne!

Moje polazno, isključivo doživljajno snalaženje među tim skolastički vrlo izrazito formuliranim i raspoređenim strukturama određeno je stavom principijelne neortodoksne subjektivnosti, stavom na kakvom se od 6. vijeka n.e. osniva do danas neprekinuta i dovoljno živa tradicija buddhističkog sistema *dhānam* (kineski *č'an*, japanski *zen*) To je stanovište tada odredio indijski misionar u Kini, Bodhidharma, riječima:

„Nezasnovan ni na riječi ni na slovu,
nezavisan prenos, sam po sebi, mimo svake pouke,
neposredno usmjeren na čovjekov duh,
budenje njegove iskonske prirode,
po kojoj čovjek ozbiljuje budnost (buddhattam).“

Osnovna struktura kontemplativnog zadubljenja, *dhānam*, je četverostepena. Prvi je stepen obilježen kao *sa-vitakko, sa-vićāro*, ili popraćen „zamišljanjem i razmišljanjem“ (misaonim zahvatom i razradom), pa je zbog toga više meditativan nego kontemplativan: „Isposnik, kad isključi čulne težnje i nećudoredne doživljaje, boravi u dosegu prvog zadubljenja. To se stanje, popraćeno zamišljanjem i razmišljanjem, rađa iz osame uz prijatan osjećaj zadovoljstva.“ — Usporedba uz taj opis glasi: „Kao kad bi vješt kupališni stručnjak ili njegov pomoćnik sasuo prah za pranje u mjedenu posudu, pa ga zamijesio postepenim škropljenjem vodom dok sapunjava kugla ne upije vlagu, ne postane promočena i zasićena vlagom izvana i iznutra, ali tako da se voda ne cijedi iz nje — isto tako isposnik napaja i oplahuje, ispunja i prožimlje cijelo tijelo tim prijatnim osjećajem zadovoljstva poniklim iz osame, tako da mu nijedan dio tijela ne ostaje nezahvaćen tim osjećajem.“

Uz opis drugog zadubljenja ponavlja se slijedeća usporedba: „. . . Kao jezero ispunjeno vodom koja u njemu izvire, a nema priliva vode ni s istoka ni sa zapada, ni sa sjevera ni sa juga, pa ako ni kiša ne padne s neba od vremena na vrijeme, ipak će u tom jezeru svježa voda strujati, napajati ga i oplahivati, ispunjati i prožimati tako da nijedan dio jezera ne ostane izvan dosega svježe vode. . .“

Opis trećeg stepena glasi: „A zatim, odvraćajući se i od osjećaja prijatnosti, boravi ravnodušan, pažljiv i sabran, pa tjelesno doživljava ono zadovoljstvo koje oplemenjena bića izražavaju riječima: ‚Ko je ravnodušan i pažljiv, živi zadovoljno.' — Tako boravi u dosegu trećeg zadubljenja“ . . . „Kao što u jezeru s bijelim, crvenim ili plavim lotosovim cjetovima neki bijeli, crveni ili plavi cjetovi, iznikli pod vodom, ne izlaze na površinu, nego cvjetaju pod vodom, pa ih svježa voda napaja i oplahuje, ispunja i prožimlje od korijena do vrha latica. . .“

Četvrti stepen: „A zatim napušta zadovoljstvo i nezadovoljstvo. Kad tako iščeznu dotadašnje radosti i žalosti,

isposnik boravi u dostignuću četvrtog zadubljenja. To je stanje bez zadovoljstva i nezadovoljstva, pročišćeno ravnodušnom pažnjom." . . . „Kao da neki čovjek sjedi zaogrnut bijelim platnom od glave do pete, tako da mu nijedan dio tijela ne ostane nezaogrnut tim bijelim platnom, tako i taj isposnik sjedi ispunjajući i prožimljući cijelo tijelo čistoćom srca, tako da mu nijedan dio tijela ne ostane neprožet čistoćom srca."

Isticanje da je *tijelo* predmet prožimanja u svim tim stanjima ima posebnu važnost i značenje u Buddhinoj filosofiji. Takvim naglaskom Buddho često ističe akozmičnost svoga humanizma: „Ja tvrdim da je upravo u ovome tijelu, manjem od dva metra, sposobnom da osjeća i misli, sadržan svijet, nastanak svijeta, prestanak svijeta i put koji vodi do prestanka svijeta." *(Anguttara-nikāyo, IV, 5)* — Vrlo često Buddho ističe da su „plodovi" njegova učenja uočljivi neposredno „u ovome životu", bez obzira „da li postoji ili ne postoji drugi svijet", „duša" i „bogovi": „Ovo je učenje djelatno u ovom životu, nije zavisno od vremena, traži od čovjeka da dođe i vidi, svrhovito je, shvatljivo po sebi razboritom čovjeku." Poziv „dođi i vidi!" *(ehipassiko)* postao je jedno od najčuvenijih obilježja Buddhine nauke. Buddhino je učenje neprekidan izazov „bogovima"; izazov, doduše, na koji se bogovi često odazivaju kao sagovornici u njegovim razgovorima, ne manje nego upravo spomenuti bezvjerci kojima Buddho razjašnjava da vjera u život poslije smrti nije uslov za slijeđenje njegove nauke.

IV

Polazeći od tih pretpostavki, treba razjasniti ranije istaknuti stav: zašto usredotočujem pažnju od početka na drugi, a ne na prvi stepen zadubljenja? — Kratko rečeno zato, jer stanje zamišljanja i razmišljanja nije stanje šutnje, nego psihološki glavna prepreka tom stanju. Iz komentarskih razjašnjenja doživljajnih stanja „zamišljanja i razmišljanja" *(vitakka-vićāro)* nije teško shvatiti u kojem se smislu treba njima poslužiti u polaznim vježbama isključivanja sadržaja svijesti, u plivanju protiv struje samog tog misaonog procesa. Na jednom mjestu u vezi s time Buddho kaže da onaj ko želi da prepliva vodenu struju ne smije dopustiti

da ga val ponese nizvodno, a ne smije se iscrpsti ni u neposrednom prsnom napadu protiv valova pokušavajući da se kreće uzvodno.

Od usporedbi kojima Buddho nastoji da razjasni odnos „zamišljanja" prema „razmišljanju" i postepenost njihove izolacije, najizrazitije djeluju usporedbe s gongom: „Iako ta dva stanja nisu uvijek odvojena, zamišljanje je prvi zahvat razuma. Taj je zahvat grubi i početni pokret kao udarac u gong. Razmišljanje je stanje usidrenosti razuma. Ono se istančava trajnim pritiskom specifične suštine predmeta, pa se može usporediti s odzvanjanjem gonga. Zamišljanje počinje kao zahvat svijesti u času ispoljenja predmeta misli, kao što ptica širi krila kad hoće da uzleti. Stav razmišljanja je miran i približuje se neposredovanju svijesti, kao ptica koja se uzdigla pa lebdi mirno raskriljena." (Buddhaghoso, *Visuddhi-maggo, 4, 89.)* — U produžetku iste usporedbe s gongom značajne su Buddhine riječi: „Ako umukneš kao napukli gong, dosegao si *nibbānu* (*nirvānu*, utrnuće)." *(Dhamma-padam, 134.)*

Odavde se vidi da „zamišljanje" i „razmišljanje" ne treba shvatiti kao zamišljanje-i-razmišljanje, kao dva ravnomjerna, istovremena ili čak nerazdvojiva procesa. Upravo njihovo razlučivanje, isključenje zahvata novih sadržaja u analitičkom toku razmišljanja, omogućava postepeno isključenje prvoga, a zatim uspješno usporavanje, suzbijanje i gašenje drugoga u potpunoj šutnji ili, bolje rečeno, zamuklosti. U tom smislu Buddho uvijek ističe važnost čiste analitičke funkcije mišljenja, pa je i jedno od najranijih imena koje je obilježavalo njegovu školu još za njegova života bilo *vibhađđa-vādo* ili „analitička teorija." Tom metodom Buddho dokazuje u krajnjoj liniji ništavilo „svijeta" i „sebe" (ili „duše"). Zbog raščlanjivosti zamišljanja i razmišljanja dijeli se već u nekim izvornim tekstovima ljestvica od četiri zadubljenja *(đhānam)* u petostepenu shemu, tako da se „zamišljanje" (zahvaćanje sadržaja) isključuje na prvom, a „razmišljanje" (analitička razrada) na drugom stepenu.

V

Dosadašnji osvrt na doživljajnu, a ne toliko na predmetnu stranu strukture *đhānam*, dovoljan je možda za

razjašnjenje polaznog usredotočenja pažnje na drugi, a ne na prvi stepen zadubljenja. Bitno obilježje drugog stepena je *ekodi-bhavo* ili upravo „usredotočenost", u najužem smislu, pažnje koja „biva zaoštrena na jednu tačku". Ta je tačka krajnje moguće zaoštrenosti pažnje upravo predmet svijesti na tom stepenu. Radi se, dakle, jedino o prikladnom izboru takvog predmeta. Ni zamišljanje ni razmišljanje to po svojoj prirodi nisu. Doživljaj „sreće", „zadovoljstva" i „smirenosti", obilježja su prvog stepena zadubljenja; raspoloženja koja stvara istrajna koncentracija u misaonom radu ili, u disciplini fantazije, usredotočenost na stvaralački rad umjetnika, dovoljno su poznati plodovi meditativnog napora i „nadahnuća" koje njime rukovodi. Onaj ko tim stepenom zadubljenja i mogućnostima izražaja njegovih plodova nije više zadovoljan, ko posumnja u svoju „društvenu misiju", ili ko u tim plodovima ne može da nađe adekvatnu vrijednost svom polaznom nadahnuću — a to prije ili kasnije doživljava i najveći umjetnik — taj počinje da teži za povratkom na izvornu tačku svojih nadahnuća, pa ako je nemir doživljaja u njemu dovoljno snažan i mučan, prodire do pitanja: je li moguće održati čisto nadahnuće, suspregnuto od struje predmetnosti čija nas bujica zanosi i odnosi željenim i neželjenim tokovima ostvarivanja „zamisli", gdje se u razradi polazna snaga nadahnuća rasplinjuje u beskrajnom diferenciranju svijeta i tone u bezdan zablude? Je li moguće takvo „uzvodno" prodiranje do izvora nadahnuća?

VI

Iz indijskog sistema *yoga* izrodilo se i vjerovanje da se čovjek rađa s predodređenim brojem udisaja i izdisaja. Ko polagano diše i uspije da više ili manje potpuno suzdržava dah, taj prema tome vjerovanju time produžuje svoj život — a naziv za „život" i „dušu" u staroj teološkoj terminologiji bio je jedan te isti: „*dīvo*". Tek s pojavom pojma „sebe" spekulacije o duši prelaze iz magijskog u metafizičko spekulativno područje. (Buddho svoju negaciju duše u najvažnijim govorima o tom predmetu izričito primjenjuje i na pojam duše kao *dīvo* i kao *ātmā*, pāli *attā*. U slavenskim jezicima, bližim shvaćanjima *yoge* o životu nego što su indijski, i „život" i „duša" vezani su za predodžbu „daha", „disanja" i „nadahnuća".

Sistem *yoga* nije indoevropskog (vedskog) porijekla nego mnogo starijeg, indosumerskog. To u osnovi važi i za analitičku podlogu atomske i psihofizičke strukture u srodnom sistemu *sāmkhya* iz predbuddhističkih vremena. U *yogi* je disanje klasični životni materijal umjetnosti koncentracije duha *(samādhi)*, odakle religijsko nadahnuće treba da crpe svoj prvobitni neposredni uvid *(veda)* i smisao. S vremenom *yoga* postaje sve više sistem fizičkih vježbi uz pretpostavku o automatskom postizanju određenih psihofizičkih dostignuća koja se proširuju do fantastičnih granica natprirodnih „moći".

Buddho je preuzeo osnovne tehničke elemente *yoge* i naučne pretpostavke *sāmkhye*. Među ta „tehnička" sredstva spada i disanje kao prvi, iako ne i jedini „tjelesni" materijal kojim se služi i Buddhina umjetnost *dhānam*. U osnovnom tekstu Buddhina učenja o kontemplaciji i meditaciji uopće, u *Sati-paṭṭhāna-sutti (D. 22 i M. 10)* polazno je pitanje: „Kako isposnik sprovodi vježbu promatranja tijela u tijelu? — Otišavši u šumu, u podnožju nekog stabla, ili u praznoj prostoriji, isposnik sjedi skrštenih nogu držeći tijelo u okomitom stavu, s ustaljenom pažnjom. On uz potpunu pažnju udiše, uz potpunu pažnju izdiše. Udišući dugi dah zna: ‚Udišem dugi dah'; udišući kratki dah zna: ‚Udišem kratki dah'. Izdišući dugi dah zna: ‚Izdišem dugi dah'; izišući kratki dah zna: ‚Izdišem kratki dah'. ‚Udahnut ću svjestan cijeloga tijela', tako se vježba. ‚Izdahnut ću svjestan cijeloga tijela', tako se vježba. ‚Udahnut ću smirujući tjelesne funkcije', tako se vježba. — Kao što vješt tokar ili tokarski pomoćnik kad preduzme dugi okret zna: ‚Sada vršim dugi okret', a kad preduzme kratki okret zna: ‚Sada vršim kratki okret', isto tako i isposnik udišući dugi dah zna. . ."

Bitna je razlika između *yoge* i Buddhinog sistema u ovome: „tehnika" *yoge* postala je (u modernim vremenima sve više i više) „neutralna" i primjenjiva „u mnoge svrhe", neovisno od moralnih pretpostavki, „neutralno" sredstvo za sticanje „moći". U slijedećem dijelu ovog poglavlja razjasnit ću zašto u buddhizmu nijedna od ovih pseudonaučnih parola nije prihvatljiva. Na ovom je mjestu važno istaći jedino osnovnu tehničku razliku koja nije bez važnosti za cjelokupni moralno-filosofski problem: u *yogi* se vrše

vježbe disanja koje se umjetno modelira da bi postiglo određene fiziološke učinke. (O specifičnoj fiziologiji tzv. *kundalini-yoge* reći ću nešto više u dijelu o svojoj kontemplacionoj praksi.) — Nasuprot tome, u buddhizmu se ne radi uopće o vježbama disanja, nego isključivo o *vježbanju pažnje*. To se uvijek i svuda posebno podvlači. Ako onaj ko vježba *đhānu* upotrijebi disanje za svoj početni materijal (a to nije neophodno), onda mu disanje služi jedino kao minimalna podloga na koju želi da sažme zaoštrenu zraku pažnje u ranije spomenutom smislu. Upravo zbog toga bitna je pretpostavka da disanje mora ostati u prirodnim granicama svojih funkcija. Zato se ni gornja Buddhina uputa ne može primijeniti doslovno tako da se u toku jedne iste vježbe mijenja vrsta i namjena po redoslijedu u formuli ili inače. Očito je da citirani tekst nema namjenu, a ne bi bio ni dostatan, da posluži kao neposredna praktična uputa. I na to ću se osvrnuti opširnije u dijelu o praksi.

Osim disanja Buddho spominje i druga sredstva koja mogu da posluže istoj svrsi, iako ne uvijek u istoj mjeri i u posve istom smislu. Iz svega toga razvio se u komentarskoj književnosti ranoga buddhizma sistem „predmeta" povoljnih za koncentraciju (*kammaṭṭhānam*), među kojima su na prvom mjestu i za našu svrhu najvažniji deset *kasinā* ili „obuhvatnih (tj. prostorno neograničenih, amorfnih) cjelina": (a) fizički elementi u svom „čistom", neuobličenom stanju: zemlja, voda, vatra, uzduh; (b) boje: plavo, žuto, crveno i bijelo; (c) svjetlost i prostor. Slijedeća vrsta *kammaṭṭhānam* je promatranje „obilježja" raznih stadija raspadanja na lješevima. Ova vrsta predmeta služi prvenstveno razvijanju gađenja, jednog od životnih raspoloženja pesimizma i odrođavanja kojima Buddho pridaje osobitu pažnju. Zatim dolaze stanja velikodušnih čuvstava — sućustva, sažaljenja i suradosti — koja konačno treba da dovedu do ravnodušnosti iz opisa četvrtog stepena zadubljenja. Slijedeća grupa su četiri stepena „neoblikovanog zadubljenja" *(arūpa-dhānam)*, koje ću pobliže razjasniti u nastavku.

VII

Pošto sam težište svog napora odredio na drugom stepenu zadubljenja, *đhānam*, bilo je najvažnije da s toga

stanovišta razjasnim odnos prema prvom stepenu. Iako treći i četvrti stepen ostaju izvan toga neposrednog dosega, smatram da i njihov uzajamni odnos sliči donekle odnosu između prvog i drugog stepena, tako da i treći dobiva tek relativnu važnost prelaznog doživljaja, dok drugi i četvrti znače suštinska dostignuća *đhāne*. Iz ranije navedenog opisa četiri stepena, izgleda shvatljivo da je već na prvom stepenu polazna pretpostavka shvaćanje i prihvaćanje krajnjeg cilja četvrtog stepena, a to je stanje ravnodušnosti i apatije zbog odvraćenosti od svijeta osjetnog i misaonog do-življavanja (zahvata u iskustvo) i pro-življavanja „hlađenja" i „gašenja" impliciranog u značenju riječi *nibbānam*.

„Tehnika" kontemplacije ovdje nije neutralna u smislu da obećava korisnu primjenu „u mnoge svrhe", kako se često ističe kad je riječ o „instrumentalnosti" i moralnoj neutralnosti *yoge*. Ozbiljna tehnika meditacije i kontemplacije neutralna je jedino u pogledu samih tih tehničkih sredstava, a ne u pogledu „mnogih ciljeva" kojima bi mogla ili trebala da posluži. Kad Buddho svoju kontemplacionu metodu „postojane pažnje" (*sati-paṭṭhānam*) naziva „jedinim" ili „jedinstvenim putem", onda već iz osnovnih tekstova neposredno proizlazi da želi naglasiti upravo jedinstvenost nedvosmislene svrhe — „ohlađenja", „gašenja" i konačnog „utrnuća životne žeđe". Tu svrhu naglašava i inače uvijek kad ističe da je spreman raspravljati jedino „o onome što je korisno, što je osnov asketskog života, što dovodi do gađenja, do odvraćanja od strasti, do prestanka, do smirenja, do potpunog shvaćanja, do savršene mudrosti, do utrnuća (*nibbānam*)".

Buddhistička kontemplacija ima vrijednost jedino za onoga ko je sposoban da se odvrati od svjetovnosti u dvostrukom smislu: prvo, uvidjevši granice filosofskog humanizma i pozitivni smisao otuđenja; mada već iz konteksta dosadašnjeg opisa treba da bude jasno u kojem je smislu taj humanizam (sa savremenog egzistencijalnog stanovišta) polazna tačka i isključivo čvrsto omeđeno područje meditativnih i kontemplativnih napora; drugo, odrekavši se halucinatornih „teističkih" i naivno-realističkih (npr. gimnastičkih) ideala i ciljeva u primjeni „tehnike" *yoge*. *Đhānam* je svjestan i odrješit pristup ništavilu i ništetnosti života. Da suočenje s ništavilom može da bude i neočekivano i u

tom smislu nesvjesno, na tu je za naše vrijeme vrlo simptomatičnu pojavu upozorio Sartre u romanu „Mučnina". — Sa stanovišta buddhističke kontemplacione discipline svjestan korak u ništavilo, težnja za utrnućem instinktivnog života, može da uslijedi jedino iz stanja ravnodušnosti, iz ideala apatije koji je i na „Zapadu", u kasnoj antičkoj filosofiji, bio filosofski ideal *par excellence* i konačno postao sinonim za riječ „filosofija" tako dugo dok je filosofija još bila izraz zbiljskog stava misaonog čovjeka prema životu.

Upotreba grčkog izraza *apatheia* za pāli *upekhā* iziskuje razjašnjenje u vezi sa strukturnim obilježjima trećeg i četvrtog stepena *dhānam*. — Buddhina teorija etičkog rasuđivanja osniva se na njegovoj psihološkoj teoriji o tri osnovna kvaliteta čuvstava: ugodno, neugodno i ni-ugodno-ni-neugodno čuvstvo. U opisu trećeg i četvrtog stepena Buddho upotrebljava isti izraz *upekhā* za ravnodušnost. Ipak je iz opisa jasno da na trećem stepenu ravnodušnost označava pozitivni doživljaj ravnoteže (ataraksija) koji se osjeća kao unutrašnje zadovoljstvo. (Kant opisuje isto stanje pod nazivom Selbst-Zufriedenheit.) Na četvrtom stepenu taj pozitivni čuvstveni doživljaj biva isključen iz svijesti, a „treće čuvstvo" postiže svoje savršenstvo. — Teorija o tri kvalitete čuvstava, osnovana na pretpostavkama fiziologije osjetnih organa (jasno izraženim u Buddhinoj dvanaestočlanoj formuli „uzajamnog uzrokovanja") djeluje moderno, gotovo savremeno. Dok je u prvoj polovini 20. vijeka još postojala katedarska „sistematska psihologija" u Evropi, postojali su i predstavnici teorije o ista tri kvaliteta čuvstava. Jasno je da ni isključivo svođenje psihologije na fiziologiju, a ni bihevioristićke tendencije koje su pri tome prevladale, nisu pogodovale dubljoj razradi ovakvih u osnovi fenomenoloških teorija.

U tom smislu opis trećeg i četvrtog stepena djeluje kao opis jednog simultanog doživljaja. Ipak, u razradi opisa doživljajnih stanja postepenog kontemplativnog zadubljivanja osobita se važnost pridaje upozorenju da je na svakom stepenu i na svakom prelazu potrebno obratiti posebnu pažnju na okolnost da stanju potpunog dostignuća uvijek prethodi vrlo izrazito stanje približavanja (doživljaj liminalnog stanja). Prema tome je moguće psihološki shvatiti stanje trećeg stepena kao uravnotežavanje, približavanje krajnjem cilju apatije. S takvog gledišta moguće je također

sva tri stepena koja prethode posljednjem, a pogotovo drugi i treći, shvatiti u istom smislu uravnoteženja putem smirenja toka do-življavanja i pro-življavanja. U tom se slučaju treći stepen ispoljava kao nespecifičan i prelazan, ali odrediv na dva načina, iz pretpostavke isključenja zamišljanja i razmišljanja, postupka koji nas dovodi do tog stanja, i sa stanovišta cilja kojemu konačno vodi na krajnjem stepenu.

O samom četvrtom stepenu na osnovu dosadašnjeg prikaza nije potrebno dodati ništa više. To je doseg utrnuća (*nibbānam*).

VIII

Ipak, time opis strukture *dhānam* u cjelini nije još završen. Do sada opisana četiri stepena nazivaju se stručno *rūpa-dhānam* ili „oblikovano zadubljenje". „Oblikovanje" se sastoji u redukciji (grčki *epohé*, u osnovnom smislu u kojem ga primjenjuje Husserl[74]) snaga koje oblikuju iskustvo iz nutrine doživljajnih sposobnosti, ili transcendentalnih činilaca doživljaja (*noesis*). Slijedeća *shema 1.* u prvoj koloni sadrži funkcije spoznajne svijesti (*cogito* u najširem Descartesovu i Husserlovu značenju) koje još nisu reducirane. Smanjivanje tih funkcija iziskuje osnaženje pažnje (2. kolona). Tome sažimanju odgovara (u 3. koloni) svođenje intencionalne relacije noematske (predmetom određene) svijesti na „nulu" (pāli *suññam*):

SHEMA 1.

Redukcija spoznajnih sposobnosti (*noesis*)	Osnaženje pažnje	Usmjerenost na predmet — noematska intencija

[74] Nešto više o toj analogiji, koja mi je postala neophodna za prikaz ove teme, sadržano je u „Filosofiji istočnih naroda", I dio, str. 99, 102, 108—111, gdje je u glavnim crtama uključena i shema 1. Potpunija razrada će slijediti u mojoj knjizi „Razmeđa azijskih filosofija".

1. dhānam		
Pojmovno zahvatanje („zamišljanje") — *vitakko*	Redukcija čuvstvenih i voljnih pobuda	Izolacija *(ćitta-viveko, epohé)*
Analitička razrada („razmišljanje") — *vićāro*		Učvršćenje strukturnog sklopa
Oduševljenje — *pīti* Zadovoljstvo — *sukham*		
2. dhānam		
Oduševljenje — *pīti* Zadovoljstvo — *sukham*	Redukcija intelektualnih stavova — *diṭṭhi* (grčki *doxa*)	Sabranost na jednu tačku — *samādhi-da ekodi-bhāvo*
3. dhānam		
Zadovoljstvo — *sukham*	Ravnodušnost — *upekhā*	„Ravnodušnost prema oblikovanju i prema uvidu"[75]
4. dhānam		
Ravnodušnost — *upekhā*	Čistoća pažnje	Oslobođenje duha — *ćeto-vimutti* Redukcija intencionalnih zahvata na čisti tok svijesti — *bhavanga-soto*

Napomena: Na trećem je stepenu „ravnodušnost" *(upekhā)* obilježena (u 2. koloni) kao „osnaženje pažnje" u napornom održavanju *ravnoteže* svijesti. Na četvrtom stepenu ravnodušnost je konačni i učvršćeni krajnji doseg kontemplativne sposobnosti (u 1. koloni). Za helenskog filosofa Pyrrhona iz Elide (koji je bio u pratnji Aleksandra Velikog u pohodu na Indiju i odande donio učenje o *epohé*, koje je preuzeo vjerojatnije od đaina nego od buddhista[76]) kaže se da je njegovao niz asketskih vrlina obuhvaćenih pod pojam *epohé*, među kojima se uz vrlinu *apatheia* (nepodložnost strastima) spominju *adiaphoria* (ravnodušnost) i *isostheneia* (uravnoteženost). Ako Buddhin pojam *upekhā* prevedemo Pyrrhonovim *apatheia*, onda bi njegovu konotaciju na trećem stepenu *dhānam* mogli obilježiti terminom *isostheneia*, a na četvrtom stepenu terminom *adiaphoria*. Opis vrlina koje obuhvaća Pyrrhonovo učenje o *epohé* (ili suzdržavanju od suda da bi se održao duševni mir) bogatiji je terminima i osjenčenjima nego Buddhin.

[75] Formulacije koje nisu preuzete direktno iz osnovnog opisa četiri stepena *dhānam* u citiranim tekstovima, preuzete su iz razrade te teme u Buddhaghosinu djelu *Visuddhi-maggo*. Strukturna razrada ove i slijedeće sheme je moja.

Osnovnoj strukturi *rūpa-dhānam* odgovara kao noematski korelat druga, također četveročlana struktura *arūpa-dhānam* ili „neoblikovanog zadubljenja", a odnosi se na ustrojstvo doživljajnih *sadržaja (noema)* zahvaćenih nabrojanim sposobnostima funkcije *cogito* u spomenutom značenju. Iz slijedećeg opisa postaje vidljivo zašto su ta najšira obilježja kategorijalnih područja *(āyatanam)* nazvana „neoblikovanim" *(arūpam)* područjima doživljajnosti:

„*Kad isposnik potpuno nadide predodžbe oblikâ, kad iščeznu suzbijene predodžbe, kad odvrati pažnju od predodžbi raznolikosti, onda dostiže do spoznaje da je prostor neograničen i boravi u* području prostorne neograničenosti (ākāsānańćāyatanam).

— *Kad isposnik potpuno nadide područje prostorne neograničenosti, onda dostiže do spoznaje da je svijest neograničena i boravi u* području neograničene svijesti (vińńāṇańćāyatanam).

— *Kad isposnik potpuno nadide područje neograničene svijesti, onda dostiže do spoznaje da nema ničega, i boravi u* području ničega (ākińćańńāyatanam).

— *Kad isposnik potpuno nadide područje ničega, onda dostiže* područje ni-predočavanja-ni-nepredočavanja *i boravi u tom području* (neva-sańńā-nāsańńāyatanam).

— *Kad isposnik potpuno nadide* područje ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, *onda boravi u dosegu prestanka predočavanja i osjećanja.*"

[76] I ta je komparativno-filosofska tema razrađena dokumentarnije u knjizi „Razmeđa azijskih filosofija".

Važno je primijetiti da ovo posljednje dostignuće nije više obilježeno kao „područje". To je krajnji i ustaljeni domet kontemplativne umjetnosti šutnje.

U *shemi 2.* četiri stepena *rūpa-dhānam* su obilježena karakteristikama sažetim iz strukturne analize u shemi 1. Njima pojedinačno odgovaraju, u stavovima 5—8 (u drugoj kolori) kategorijalna područja *(āyatanam)* noematskih korelata na koje se odnose prema opisu strukture *arūpa-dhānam.*

SHEMA 2.

Rūpa-dhānam (noetsko područje)	*Arūpa-dhānam* (noematsko područje)
1. Polazni stepen intelektualne djelatnosti — *cogito (vitakka-vićāro)*	5. Područje neograničenog prostora *(ākāsānanćāyatanam)*
2. Isključenje intelektualne djelatnosti *(avitakka-avićāro)*	6. Područje neograničene svijesti *(viññānanćayatanam)*
3. Uravnoteženost pažnje *(upekhako satimā)*	7. Područje ničega *(ākiñćaññāyatanam)*
4. Ravnodušnost čiste pažnje *(sati-pārisuddhi-upekhā)*	8. Područje ni-predočavanja-ni-nepredočavanja *(neva-saññā-nāsaññāyatanam)*

Napomene: „Prirodni stav" fenomenološki nereducirane svijesti (*cogito* u sklopu Husserlove terminologije) sastoji se u djelatnosti zahvaćanja svijeta u modusima njegove datosti i u intelektualnoj asimilaciji (teorijskoj razradi i praktičkoj primjeni). Taj „grubi" (*sthūlam* u analognoj indijskoj terminologiji) materijalni svijet dat je *cogitu* najprije u prostornim dimenzijama. I vremenska se dimenzija u procesu logičke analize *(vitakko)* svodi na prostornu[77]. U tom procesu intelekt upotrebljava svijet za „hranu" *(āhāro)*. Beskonačnost svijeta je beskonačnost „gladi" i „žeđi". U tom je smislu analitička funkcija *vitakka-vićāro* kategorijalno uslovljena uzajamnošću s transcen-

[77] Usp. Bergsonovu i Heideggerovu kritiku racionalizacije i scientifičke simplifikacije vremenskog karaktera egzistencije, a i razlike u shvaćanju tih dvaju autora, u mojem radu „Karma — the Ripening Fruit" (by Bhikkhu Ñāṇajivako) u časopisu „Main Currents in Modern Thought", Vol. 29, No. 1, New York, 1972.

dentalno-estetskom strukturom „bezgraničnosti prostora".

Redukcija logičko-diskurzivne funkcije *vitakka-vićāro* znači dosljedno tome istovremenu redukciju noematskog sadržaja svijesti-o-svijetu, ili svijesti „razaznavanja" (*viññāṇam*) na prazne kategorijalne oblike spoznajne svijesti uopće. Neograničenost prostora je koekstenzivna s neograničenošću svijesti.

Redukcija ekstrovertne *(bāhiram)* na introvertnu *(addhattam)* dimenziju dobro je poznata modernoj fenomenološkoj filosofiji kao introverzija prostorne u vremensku svijest čija se neograničenost konačno stapa s čistim tokom egzistencijalne „struje svijesti" *(bhavanga-soto)*.

Redukcija kategorijalne svijesti s ontoloških područja na čisti tok mogla bi se u terminologiji savremene filosofije egzistencije označiti kao „ništvovanje" (Sartre: *nihilation*). Tako doseg „čistog toka svijesti" (Husserl) koincidira s intencionalnim doživljajem ništavila.

Čim dalje nas proces redukcije *(epohé)* prirodnog stava i svjetovnog gledišta (*doxa, diṭṭhi*) svijesti odvodi prema „izolaciji" *(vivéko)* introvertne svijesti, tim nam jasnije biva i Husserlovo upozorenje da „meditativni" zaokret svijesti treba da zauzme „izvanredno težak ... nov, potpuno izmijenjen stav u odnosu prema prirodnom stavu u iskustvu i mišljenju".[78] Ako se opisani napor reduktivne izolacije meditativne svijesti uspješno održi, on će se razviti u smireno stanje lakoće i ravnodušnosti, o kojoj govori Buddho u opisu trećeg i četvrtog stepena *dhānam*, gdje su zamjećivanja predodžbenih sadržaja i svjesnih poticaja ispunili svoju dijalektičku svrhu i izgubili smisao u čistom intenzivnom iskustvu (čija je noematska ekstenzija svedena na „jednu tačku" zaoštrene „zrake pažnje" *(ćittass'ekaggatā)*). To je ravnodušnost ili *upekha* — *apatheia* u značenju krajnjeg dostignuća opisanog na četvrtom stepenu *dhānam.*

IX.

U kanonskoj šablonizaciji tekstova o *rūpa-* i *arūpa-dhānam* dogodilo se, iz razloga na koje se na kraju treba kratko osvrnuti, da je struktura *arūpa-dhānam*, mjesto da bude koordinirana na ovdje prikazani način, redovno nadređena osnovnijoj i češćoj strukturi *rūpa-dhānam*, a izraz *dhānam* sam za sebe obilježava strukturu analizovanu u shemi 1. Nema sumnje da su stepeni redukcije koji su ovdje

[78] *Ideen ... I.* Uvod. Usp. i citate iz tog djela u „Filosofiji istočnih naroda", I, 101. i d.

interpretirani kao noetski (a vulgarnije bi se mogli nazvati „subjektivnim" stanjima „meditativne" svijesti) temeljniji za neposredni doživljaj i primjenu cijelog postupka. Oni određuju upotrebu alata kontemplacije, dok se druga skupina odnosi na materijal koji je odabran i na dostignuća te obrade. Relativno brzo zamiranje kontemplativne prakse na ovoj osnovi i potiskivanje Buddhina specifičnog sistema jednostavnijim i konkretnijim nuzoblicima; a osobito sve snažniji utjecaj mehanizovane „čiste tehnike" mnogo starijeg i površnijeg sistema *yogah*[79], koji obećava mnogo više od „utihnuća" i „utrnuća" bolesno razjarene svijesti-o-sebi — sve je to djelovalo uz niz naknadnih teoloških razloga i utjecaja (osobito iz *mahā-yānam* panteona) da se stepeni *arūpa-dhānam* potpuno odvoje od temeljnih ili „početničkih" *rūpa-dhānam*. Tako su to postali „viši" stepeni metafizičkih („transcendentalnih"!) stanja u „nebeskim svjetovima" u kojima žive naročite vrste buddhističkih bogova. Zdravoj i jedrijoj inteligenciji slavnog tibetanskog pjesnika-yogija Milarepe (11. v.) izgledala je ta vrsta nebeskih svjetova gluplja od svih ostalih do kojih je uspio da zahiri ljudski um:

Onesviješteni u stanju zanosa
bogovi u četiri nebeska carstva bezobličnosti
nisu sposobni da razluče dobro od zla.
Jer njihov je duh otupio i otvrdnuo,
bešćutni su i bez osjećaja.
U nesvjesnoj opojnosti proživljuju
eone u tren oka.

Kako je žalosno da ni toga nisu svjesni!
Jao, ta nesvjesna rođenja
nemaju ni smisla ni vrijednosti.
A kad im se pobude zle misli,
počinje ponovni pad bogova.

[79] U osnovnom klasičnom djelu škole *yogah*, Patañdalijevim *Yoga-sūtrāni*, osobito u prvom dijelu (*Samādhi-pādam*, I, 42 i d.) opisana su obilježja 1. i 2. stepena *dhānam (savitarka-savićāra-samādhi* i *nirvitarka-nirvićāra-samādhi)* potpuno dosljedno i prema buddhističkom stanovištu, a postoji i niz drugih saglasnosti u opisu struktura meditacije i u moralnim vrlinama koje su pretpostavke uspješne meditacije u *yogi*. Svođenje *yoge* na fizičku, tačnije fiziološku gimnastiku tzv. „*āsanā*", mnogo je kasnijeg datuma.

U raspravama o uzroku njihova pada
teolozima se suše labrnje
dok u praznim riječima traže razjašnjenje.
Da vam opišem užas božanske smrti,
to bi vas utuklo i obeshrabrilo.
Zapamtite to i budite revni u njezi zadubljenja.

X

Sa stanovišta prakse koju ću pokušati da opišem u slijedećem dijelu, polazeći od problematike sažete u shemi 2, od osnovne je važnosti tekst Buddhina „Sažetog govora o ništavilu" (Cūḷa-*suññata-suttam*, *M. 121*) koji dodajem u prilogu ovom poglavlju. Za pravilno shvaćanje širih filosofskih pretpostavki tog teksta potrebno je napomenuti da se u njemu (u tački 5) ukrštavaju i popunjaju *dva specifična termina za Buddhinc učenje o ništavilu:*

1. Širi pojam *suññam* (sansk. *śūnyam*, koji je i obilježje za matematski znak ništice, pa se može specifičnije prevesti sa „nulitet"). *Suññatā*, „ništavilo", u naslovu govora, izražava filosofski pojam *uopćen* postupkom apstrakcije (nastavak *-tā* odgovara našem *-(s)tvo)*.

2. *Akiñćaññam*, u shemi *arūpa-dhānam: ākiñćaññ'āyatanam* ili noematsko „područje ni-čega" u neposrednom spoznajnom doživljaju, obilježava isključivo doživljajni zahvat u područje svijesti koja konvergira nuli. Po toj konvergenciji svijest je još uvijek svjesna sama sebe, pa upravo zbog toga reduktivni proces kontemplacije *(epohé)* nije još dovršen, kako se vidi iz razjašjenja doživljajnih stanja u slijedećim tačkama (6—8) ovoga govora.

Tako izraz *ākiñćaññam* ostaje ograničen isključivo na specifičnu doživljajnu strukturu kontemplacije *dhānam*, dok se opći pojam *suññatā*, „ništavilo" ili „nulitet" može zloupotrebiti (prema buddhističkom shvaćanju) i za kosmološke spekulacije, a to se doista i događalo redovno u kasnijem razvoju ne samo buddhističke religije nego i filosofije, što ćemo vidjeti u posljednjem poglavlju ove knjige.

Sažeti govor o ništavilu

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u Sāvatthīju, u istočnom gaju, u zgradi Migārine majke. Tada redovnik Anando, kad je pred večer izišao iz osamljenog boravišta, otiđe da posjeti Blaženoga. Kad ga je pozdravio i sjeo sa strane, redovnik Ānando oslovi Blaženog ovako:

— Jednom zgodom, gospodine, kad je Blaženi boravio kod plemena Sakya, u njihovu gradu Nagàrakam, čuo sam neposredno od Blaženoga i zapamtio ove riječi: „Ānando, ja sada pretežno boravim u stanju ništavila (suññatā).“ *Jesam li to, gospodine, dobro čuo, dobro shvatio, dobro upamtio i dobro se sjetio?*

1. — Sigurno, Ānando, da si to dobro čuo, dobro shvatio, dobro upamtio i dobro se sjetio. Kao i prije, Ānando, tako i sada pretežno boravim u stanju ništavila. — Kao što u ovoj zgradi Migārine majke nije preostalo ništa od slonova i goveda, konja i kobila, ništa od zlata i srebra, ništa od družinâ muškaraca i žena, a sve što je tu osniva se na jedinstvu ove prosjačke zajednice — tako je i u duhu isposnika koji ne poklanja pažnju ni predodžbi sela ni predodžbi ljudi, nego na osnovu predodžbe o šumi održava jedinstvo pažnje. On tom predodžbom šume prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: „Brige koje nastaju na osnovu predodžbe sela više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe ljudi. Jedina briga koja postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe o šumi. Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa (suññam) *od predodžbe sela, a ni od predodžbe ljudi. Neponišteno* (asuññatam) *je samo jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe o šumi.“ Tako za ono što nije tu uviđa: „To nije ništa.“ Preostaje ono što je tu. Takav je, Ānando, njegov adekvatni, nesmetani, pročišćeni pristup ništavilu* (suññatā).

2. A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi ljudi ni predodžbi šume, nego na osnovu predodžbe o zemlji održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom zemlje prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Kad kad se volovska koža napne na stotinu klinova, tako da na njoj ne ostane nijedan nabor, isto tako, Ānando, isposnik ne poklanja pažnju ni uzvisinama ni udubinama zemljišta, ni nanosima rijeka, drvlju i kamenju, ni brdima, ni dolinama, nego na osnovu predodžbe o zemlji održava jedinstvo pažnje. Tada spoznaje: „Brige koje nastaju na osnovu predodžbe ljudi više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe šume. Jedina briga koja postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe o zemlji. . .“ (Nastavak odlomka je analogan prethodnome. To važi i za formulaciju slijedećih stepeni redukcije noematskog područja. Odlomci 3—6 odnose se na četiri stepena arūpa-đhānam.*)*

3. A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi šume ni predodžbi zemlje, nego na osnovu predodžbe područja neograničenog prostora *održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja neograničenog prostora prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: „Brige koje nastaju na osnovu predodžbe šume više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe zemlje. Jedina briga koja još preostaje ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe područja neograničenog prostora . . .“*

4. A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni na predodžbu zemlje ni na predodžbu područja neograničenog prostora, nego na osnovu područja neograničene svijesti[80]

[80] Jedino na ovom mjestu u cijelom govoru izostavljena je riječ „predodžba“ ispred „područja“ o kojem je riječ. Iako se u slijedećoj rečenici, i dalje, govori o *predodžbi* istog tog područja „svijesti“ (*viññānam*), izostavljanje apozicije u prvoj referenciji nije možda slučajno ili pogrešno, budući da je u ovom slučaju najprije svijest sama područje svog neposrednog doživljaja [analogno osnovnom principu netranscendiranja i ne-ekstatičnosti svih kontemplacionih doživljaja u metodi „postojane pažnje“ (*sati-paṭṭhānam*): motrenje „svijesti *u* svijesti“],

održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja neograničene svijesti prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh...

5. A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni na predodžbu područja neograničenog prostora ni na predodžbu područja neograničene svijesti, nego na osnovu predodžbe područja ni-čega (ākiñćaññam) *održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja ni-čega prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: „Brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja neograničenog prostora više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja neograničene svijesti. Jedina briga koja još postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe područja ni-čega. Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa* (suññam) *od predodžbe područja neograničenog prostora, a ni od predodžbe područja neograničene svijesti. Neponišteno* (asuññatam) *je samo jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe područja ni-čega* (ākiñćaññam)...“

6. A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni na predodžbu područja neograničene svijesti ni na predodžbu područja ni-čega, nego na osnovu predodžbe ni-predočavanja-ni-nepredočavanja *održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh...*

7. A zatim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni na predodžbu ni-čega ni na predodžbu područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, nego na osnovu sabranosti (samādhi) *duha* (ćeto) *bez obilježja* (a-nimittam) *održava jedinstvo pažnje. Tom sabranošću bez obilježja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh* (ćittam)[81]. *Tada spoznaje: „Brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja ni-čega više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja. Jedina briga koja još preostaje ograničena je na ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti.*[82] *Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa* (suññam) *od predodžbe područja ni-čega* (ākiñćaññam), *a ni od predodžbe područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja. Neponišteno* (asuññatam) *je samo ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti.*“

8. I dok tako više ne obraća pažnju ni na predodžbu područja ni-čega, a ni na predodžbu područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, nego na osnovu sabranosti duha bez obilježja održava jedinstvo pažnje i tom sabranošću bez obilježja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh, isposnik spoznaje: „Ova je sabranost duha bez obilježja čvrsto utemeljena i proniknuta. Pa ipak je i sve ono što je čvrsto utemeljeno i proniknuto tek nepostojana i prolazna pojava.“ — Ko je i to spoznao i uvidjeo, tome se duh oslobađa taloga strasti, taloga bivstvovanja, taloga neznanja. U oslobođenome se spoznaja oslobođenja očituje ovako: „Iscrpljeno je rađanje, iživljen je asketski život, učinjeno je šta je trebalo učiniti, tako da više ništa ne preostaje. Brige koje potječu iz taloga strasti više ne postoje, a ni brige koje potječu iz taloga bivstvovanja i iz taloga neznanja. Briga koja još preostaje ograničena je na ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti.“ — I spoznaje da mu tako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa ni od taloga strasti, ni od taloga bivstvovanja, ni od

---

a istom se naknadno, u refleksiji, može govoriti o predodžbenoj svijesti neposrednog doživljaja same svijesti.

[81] Izraz *ćittam* označava izrazito intelektualnu svijest („mišljenje'), dok bi se *ćeto*, u prethodnoj rečenici, mogao možda specifičnije prevesti i sa „ćud“.

[82] Aristotel u knjizi *De sensu* raspravlja o problemu „koordinacije pet osjetila i četiri elementa“ fizičke tvari (437a i d). Radi se o staroj indoiranskoj mitološkoj teoriji iskustva (čiji mitološki karakter u modernoj filosofiji — kod Humea i Kanta — razotkrivaju tek M. Weber i M. Scheler), na osnovu kulta „elemenata“ kao „bogova“ *(devā)*, a osjetila kao njihovih „moći“ *(indriyam)*. Taj je kult materije u Iranu dokinuo Zarathuštra. Dok je ista teorija doprla do Kine, već se toliko degenerisala da je problem o kojem raspravlja Aristotel riješen tako da je u listu tvarnih elemenata uključeno i „drvo“. U indijskim sistemima *sāmkhya* i *vaišešika* raspravljaju se isti problemi na istom nivou teorijske apstrakcije kao kod Aristotela. Buddho je „naučnu“ *(lokāyatam)* osnovu te analitičke teorije iskustva preuzeo vjerovatno od đaina. — U vezi s istom teorijom Aristotel smatra u *De anima* (424b) da „uz ovih pet nabrojanih osjetila *ne* postoji još i šesto“ (razum). I spomenuti indijski sistemi zastupaju uglavnom isto stanovište na srodnim pretpostavkama o funkcijama „duše“ kao i Aristotel. Buddho, međutim, odbijajući pretpostavku duše u svim njenim oblicima [*attā*, brāhmanska pretpostavka; *đivo*, đainska pretpostavka; *puggalo*, opća ‚psihološka' (karakterološka) pretpostavka], odbija i aristotelovsko rješenje i zastupa suprotnu alternativu o razumu *(mano*, lat. *mens)* kao „šestom osjetilu“. O toj mogućnosti raspravlja, ali je odbija, i Aristotel. Ipak se Aristotelova teorija o duši kao „entelehiji“ najviše približava Buddhinoj koncepciji funkcionalne „psihologije bez duše“, samo što zbog nedostatka adekvatne pretpostavke ne može doseći tako jednoznačnu određenost kao Buddhina. (Usp. *De anima*, 413a—414b, 246b.)

taloga neznanja. Neponišteno je samo ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti. Tako za ono što nije tu uviđa: „To nije ništa.“ Preostaje ono što je tu. — I spoznaje: „Budući da je ovo, onda je i ono.“[83] *— Takav je, Ānando, njegov adekvatni, nesmetani, pročišćeni pristup ništavilu.*

Svi asketi i brāhmani, Ānando, koji su u dalekoj prošlosti dosegli potpuno čisto konačno ništavilo (suññatā) *i održali se u njemu, dosegli su upravo to potpuno čisto i konačno ništavilo i održali se u njemu. I u budućnosti — kao i u sadašnjosti — isto će tako svi asketi i brāhmani koji dosegnu potpuno čisto konačno ništavilo i održe se u njemu, doseći upravo to potpuno čisto i konačno ništavilo i održati se u njemu. Zato i vi, Ānando, treba da nastojite da dosegnete to potpuno čisto i konačno ništavilo i da se održite u njemu.*

Tako je rekao Blaženi. A redovnik Ānando je radosno prihvatio njegov govor.

Cuḷa-suññata-suttam, M. 121

[83] Buddhina prvobitna formulacija zakona uzročnosti, razrađena je dalje u formuli o „uslovljenom nastanku“ (*paṭića-samuppādo*) kao princip procesnog mišljenja koje isključuje „pretpostavku supstancije“ i pretpostavku „prvog uzroka“.



ĐHANAM APSTRAKTNA UMJETNOST BUDDHISTIČKE KONTEMPLACIJE

Praksa

U prvom dijelu ovog eseja pokušao sam da opišem svrhu koju želim da postignem vježbama kontemplacije i smisao svoga pustinjačkog života. Nakon blizu dvije godine napora, želim da dodam nastavak gdje ću pokušati da što tačnije opišem svoju praksu od početka. Prva mi je pobuda bila ta da u okolnostima u kojima se nalazim u cejlonskim samostanima nije ni postojala mogućnost da slijedim neku ustaljenu metodu kao učenik tradicionalnih učitelja te vieštine, jer takve ustanove ovdje ne postoje. I u drugim zemljama *thera-vādo* buddhizma (pāli tradicije) taj „jedini put" — kako ga je nazvao Buddho — odavno je izumro. Ipak je njegova obnova u 20. vijeku bila nešto lakša i uspješnija u Sijamu, a pogotovo u Burmi. Tzv. „burmansku metodu" upoznao sam pred više od deset godina iz prvog cejlonskog izdanja knjige Nyanaponika There, *The Heart of Buddhist Meditation*,[84] koja je u međuvremenu doživjela nova izdanja u zapadnom svijetu na nekoliko jezika. Budući da sam s autorom bio u vezi odranije, poslužio sam se njegovim uputama za početak, a kasnije sam došao ovamo da se posvetim kontemplativnom pustinjačkom životu koliko mi to dopuste subjektivne sklonosti i sposobnosti.

U Sri Lanki postoji jedan „meditacioni centar" koji primjenjuje „burmansku metodu", čiji je glavni predstavnik u Burmi danas Mahasi Sayadaw. Ovdje sam kasnije upoznao

[84] Vidi bibliografiju uz ovo poglavlje.

i korisno upotrebljavao i metodu jedne druge srodne burmanske škole, Sun-lun. Centar na Cejlonu nije popularan ni omiljen. Cejlonski dogmatičari smatraju metodu heretičnom, a da u praksi nemaju da pruže nikakav nadomjestak. I sama je metoda sa svoje strane opterećena stanovitim psihološkim nesporazumima koji potječu iz već dalekih i zaboravljenih sporova na teorijskom području. Zbog toga se metoda ne naziva *dhānam*, a formalno ni ne želi da služi toj svrsi koju sam ja usvojio, iako sa stanovišta praktične potrebe ne nalazim nikakvu bitnu razliku ni prepreku u njenoj korisnoj primjeni *za prvu orijentaciju.*

Prema tome, slijedeći opis moje prakse nije ni u kojem pogledu opis načina primjene tradicionalnih metoda, nego je proizvod vlastitog traženja i prilagođavanja na osnovu studija pretežno, ali ne isključivo, buddhističkih izvora o ovim temama. Zbog te subjektivnosti vlastitog iskustva želim da prethodno ukratko ponovim svrhu koja me trajno rukovodi. Bez te jasnoće i ozbiljnosti redovno završavaju neuspjehom mnoga dobronamjerna (pretežno okultistička) lutanja na ovim područjima za ciljevima nejasnim iz osnova, a to je, s druge strane, i razlog potpuno negativne i odbojne kritičnosti buddhističkih dogmatičara prema Buddhinu „jedinom putu".

Prethodno poglavlje o ovoj temi bilo je posvećeno opisu i razjašnjenju stanja ili stupnjeva kontemplacionog zadubljenja *dhānam*. Ponovit ću Buddhinu formulaciju svrhe koju sam usvojio kao putokaz, a na kojoj se temelji moja vlastita definicija da je buddhistička kontemplacija apstraktna umjetnost njegovanja šutnje:

„Šta je plemenita šutnja? — Isposnik koji je stišao zamišljanje i razmišljanje (ili zahvaćanje i razradu sadržaja svijesti) boravi u unutarnjoj smirenosti, u usredotočenosti duha, u dosegu drugog stepena zadubljenosti. To stanje nastaje iz sabranosti lišene zamišljanja i razmišljanja, uz prijatan osjećaj zadovoljstva. To se naziva plemenitom šutnjom." *(Samyutta-nikāyo, 21, 1.)*

U prethodnom poglavlju sam spomenuo da cilj „plemenite šutnje" nije ni izdaleka jedini, a ni najistaknutiji smisao kojim se obrazlažu metode buddhističke kontemplacije. Osnovna metoda koju sam izabrao između četrdeset načina ili „predmeta" (*kamaṭṭhānam*) kontemplacije, usredotočenje

pažnje na udisanje i izdisanje (*ānāpānam*), iako nije isključiva ni u današnjoj praksi, ipak je jedna od najstarijih i osnovnih u buddhizmu, kao i u indijskom *yoga* sistemu (gdje se primjenjuje na bitno različit način). U opisu svojih vježbi nastojat ću da pokažem kako i zašto je neophodno primjenu ove glavne metode stalno upotpunjavati pomoćnim sredstvima i znanjem sa drugih osjetnih područja. (Vježbe koncentracije na disanje spadaju u područje osjeta dodira, ili „općeg osjetila" u smislu u kojem se taj naziv upotrebljava u psihologiji.)

Konop pažnje

Vježba koncentracije pažnje na disanje, upravo na osjet *dodira* daha, na prvi pogled izgleda sasvim jednostavna. Njen detaljan opis je dakako potreban, a i razrađen u osnovnoj književnosti (u Buddhinim govorima osobito u *Ānāpāna-sati-suttam*, *Maddhima-nikāyo* 118) i u komentarima. Složenost te vježbe razotkriva tek analiza krajnje svrhe i neposrednih namjera koje treba da posluže njenom postignuću. Zato je nemoguće poći od neposrednog opisa doživljajnih elemenata kojima u samoj vježbi treba obratiti pažnju. Krajnja je svrha obustavljanje intelektivnih procesa „zamišljanja i razmišljanja" *(vitakka-vićāro)*. Neposredne namjere, o kojima je ovdje riječ, jesu sužavanje osjetnog područja koncentracije i uravnoteženje daha. Sredstva kojima to nastojim postići usporedio bih, prema klasičnoj usporedbi koju ću ovdje citirati, sa strunama u pređi „konopa pažnje".

„Pretpostavimo da neki čobanin želi da ukroti govedo othranjeno mlijekom divlje krave. On će ga vezati podalje od stada konopom za stup učvršćen u zemlju. Sada govedo može da trza konop na sve strane, ali pošto ne može da umakne, konačno će sjesti ili se ispružiti pored stupa. — Isto tako i isposnik kad odluči da ukroti vlastiti duh, koji je dugo vremena bio raspušten i slijedio mamce vida, sluha, njuha, okusa, opipa i mišljenja, jer su to bili predmeti kojima se je sitio i tažio — sada treba da svoj duh odvoji od tih predmeta, da ga odvede u šumu ili u podnožje stabla ili na neko samotno mjesto i da ga tamo veže za stup udisanja i izdisanja konopom pažnje. Tada njegov duh može da se

trza na sve strane, ali kad više ne može doći do predmeta na koje je ranije bio naviknut, jer ne može da prekine konop pažnje i pobjegne, onda će se spustiti i staložiti uz predmet kontemplacije, obuzet stanjem pristupnog ili potpunog zadubljenja." *(Visuddhi-maggo, VIII, 153.)*

U konopu kojim tako treba pritegnuti vlastitu neobuzdanu životinjsku prirodu razlikujem više „struna" (riječ *guṇam* u sanskritu i pāli znači strunu, potku i kvalitet). „Konop" pažnje treba da bude dovoljno čvrst i višestruko ispleten, osobito u početku kad je za uspjeh u glavnoj vježbi potrebno posebno obezbijediti primjerenu obuzdanost svih ostalih osjetila pomoćnim sredstvima. S vremenom, čim čvršće postaje središnje zadubljenje, tim manje se osjeća smetnja ovih pomoćnih sredstava. Potrebno je spomenuti da Buddho razlikuje šest osjetnih organa koje treba držati u stalnoj obuzdanosti budne svijesti. (Šesti je organ mišljenja, *manas*, koji se suštinski i metafizički ne razlikuje od ostalih pet osjetnih „viših" i „nižih" organa.) Evo tih pomoćnih sredstava onim redom kojim mi se čini da se njihova potreba prirodno nameće:

1. *Asanam*

Smireni položaj tijela u sjedećem položaju s uspravnom kičmom. Prema najstrožim propisima na koje sam naišao u opisima raznih metoda, učenik bi trebalo da „odsjedi" po 1—3 sata do sedam puta dnevno, dakle da provede u tom položaju 7—21 sat dnevno. Slučajevi *yogija* čije su noge zbog toga postale potpuno oduzete i neupotrebljive susreću se i danas u Indiji. U Burmi je običaj da se vježbe vrše u podzemnim spiljama, gdje učenik dobiva jedanput dnevno hranu kroz otvor na stropu. Manje gorljiv poslovni svjetovni čovjek trebalo bi da vježbama posveti po sat-dva barem dva puta dnevno. Manje uporni stručnjaci i „zapadnjački" savjetnici, koji priznaju apsolutni autoritet psihoanalitičkih tabua, zadovoljavaju se čak i početničkim vremenom od 20 do 40 minuta. Za mene je 40 minuta prosječni minimum potreban da postignem dosežnu sabranost i smirenje. Jedan sat mi je prema tome standardno vrijeme. Dalje od toga rijetko kada mogu da zadržim smirenost tijela, ne toliko zbog umora koliko još uvijek zbog nekih

nuspojava vježbi disanja, na koje ću se osvrnuti kasnije. (To su popratne pojave uslovljene fiziologijom *kuṇḍalini-yoge*, čije znanje je zbog toga postalo neophodno.) U posebnim ustanovama kakve postoje za laike u gradovima u Burmi kao i u japanskim zen-školama, cjelodnevni plan se naravno ne sastoji samo od tih sjedenja, nego su u međuvremenu predviđene i druge vježbe, među kojima je najtipičnija „meditacija u hodu". Ja tu vježbu mogu da koristim jedino kao prelazno sredstvo na završetku vježbe u mirnom sjedećem stavu, a jedino ovu posljednju mogu da priznam pravom vježbom kontemplativnog zadubljenja.

Moje je vrijeme vježbanja u sadašnjim okolnostima ograničeno na prosječno jedan sat sjedenja tri puta dnevno, ujutro, poslije podne i navečer. Uspješna koncentracija redovno iziskuje po završetku barem desetak minuta povratka u okolni svijet zelenila, cvijeća i ptica oko moje kolibe. Taj se prelaz sastoji u sabranom hodanju (koncentracija pažnje na usporeno kretanje nogu, osobito dodirnih osjeta stopala). Vježbe te vrste, s analizom kretanja mišića, vrlo su detaljno opisane u starim komentarima, a u tradicionalnu arhitekturu pustinjačkih izbi (*kuṭi*) još i danas spadaju nadstrta predvorja i otvoreni „hodnici za meditaciju" *(càṅkamā)* određene dužine (oko deset metara, približno dvostruko duži od same izbe).

Tako mi cijela vježba oduzme oko sat i po. Zatim prelazim na „intelektualnu meditaciju". To se prije podne sastoji u pisanju, a poslije podne u sređivanju građe i prevođenju. Prije svake vježbe čitam, ležeći, po nekoliko stranica iz kraćih Buddhinih govora ili iz rane poezije. Svrha toga čitanja nije crpljenje motiva za meditaciju, nego služi isključivo smirivanju tijela i duha. Tipično je, međutim, za metode meditacionih centara da se ne preporuča čitanje, ni Buddhinih govora, iz predostrožnosti prema intelektualnim smetnjama koje bi takvi utjecaji mogli izazvati. Ko je odlučio da izvrši vlastiti napor, tome više nije potreban ni Buddho. Isti taj kriterij koji se primjenjuje u burmanskim školama važi i u japanskom zenu.

U početku sam pokušao da se naviknem na sjedenje skrštenih nogu na podu. Uvjerio sam se i kasnijim provjeravanjem da je taj položaj onome ko ga može pravilno zauzeti najpovoljniji za učvršćenje osnove tzv. „tijela disanja"

(respiracionih organa). Pravilnost tog položaja (*padmāsanam*, „sjedenje u obliku lotosova cvijeta") sastoji se u tome da tijelo bude čvrsto oslonjeno na trougao koji *koljena kao glavni potporanj* tvore sa stražnjicom. Umjetno se taj oslonac može uspostaviti podmetanjem jastuka ili knjiga pod koljena. Bez takvog čvrstog oslona na koljena sjedenje skrštenih nogu ne služi svrsi ustaljenja trbušne osnove „tijela disanja". Glavna je prednost tog učvršćenja da možemo lakše vladati kičmom u uspravnom i napetom položaju bez naslona. Napon kičme se postiže spuštanjem brade prema prsima. Naslanjanje, iako u posve vertikalnom položaju i samo na pojedinim tačkama, čini mi se iz prakse da djeluje nepovoljno zbog zagrijavanja naslonjenih dijelova kičme, podražujući osjetne, a i emotivne centre, pa prema tome i maštu. Odmicanje kičme od naslona najprije mi je pomoglo da se oslobodim svrbeža do kojeg kod svakog početnika dovodi svođenje pažnje na isključivo dodirne kvalitete osjeta. (Nisam siguran koliko su takva „fiziološka" opažanja autosugestivne prirode, ali u mojem slučaju su se pojavila kao spontana i instinktivna reakcija tijela bez teorijskih predznanja.) Osim toga, tokom vježbi disanje postaje vrlo osjetljiv organ unutarnjih dodira, služi kao uzda koncentracije u stalnom prilagođavanju napona pokretnih snaga koje, ako nisu kako treba zauzdane, zanose tijelo u kretnje čiji sam ritam upoznao, ali ga još nisam potpuno shvatio fiziološki, u „tijelu disanja".

Primijetio sam već u prvim mjesecima vježbi da ne mogu uspješno postići ni održati položaj sjedenja skrštenih nogu, pa sam ga napustio kad sam uvidio da mi se duševna izdržljivost razvija znatno brže. Prešao sam na sjedenje na udobnoj stolici s vertikalnim naslonom i osloncem za podlaktice. Tek u drugoj godini pronašao sam da je povoljnije od toga za učvršćenje donjeg dijela tijela sjedenje na niskim stolicama koje se ovdje nalaze u svim samostanima, za laike koji hijerarhijski treba da sjede niže od „hamudurua" (redovnika). To je sjedenje s nogama skrštenim ispod stolice čije je sjedalo također relativno smanjeno, kao na dječjoj stolici, pri čemu su koljena spuštena nešto niže od sjedala, a noge su skrštene na podmetnutom jastuku. Stolica ima i nizak vertikalan naslon koji redovno koristim u početku vježbi dok se ne osovim sasvim na vlastitu kičmu.

2. *Nimittam, fiksiranje pogleda*

Riječ *nimittam*, „znak", odnosi se u prvom redu na predmet na koji se u kontemplaciji sažimlje zraka potpuno ustaljene pažnje. Dovoljno je naglašeno da kontemplacija počinje tek tamo gdje se isključuju procesi misaonog zahvaćanja i razrade sadržaja svijesti. Dosljedno tome, *nimittam* se nužno svodi na predmet čistog osjetnog zrenja, na „promatranje osjeta *u osjetu*", kako ističe Buddho, na *ne*-transcendiranje. U komentarskim razjašnjenjima spomenutih četrdeset predmeta koncentracije, riječ *nimittam* redovno obilježava predmet vidnog zora, najprije neposredno, a zatim kao pasliku, najprije pozitivnu, a onda negativnu. Postoje, dakle, tri stepena zaoštrenja ili unutarnjeg osvjetljenja zrakom pažnje zornog „znaka" na koji se sažimlje pogled. U spomenutim je slučajevima redovno vidni osjet osnovno sredstvo koncentracije pažnje. U mojem slučaju to nije tako, jer se radi o koncentraciji na dodirni osjet daha. Ipak je pretpostavka u komentarskoj književnosti da se *nimittam* posebne vrste pojavljuje i u ovom slučaju kao zorni signal postignute koncentracije. Pretpostavka je pri tome da ne postoje samo vidne paslike. U to u ovom skraćenom praktičnom prikazu ne mogu dalje neposredno zalaziti. Vid je u ovom slučaju prvo od preostalih osjetila koje je potrebno, a i moguće, svjesno obuzdati. (U slučaju sluha, njuha i okusa to nije moguće postići neposredno i mehanički. Njihovo isključenje može da nastupi tek kao posljedica potpunog zadubljenja, a ne kao preduslov.)

Najčešća je pojava da onaj čiji predmet koncentracije nije vidne prirode vrši svoje vježbe zatvorenih očiju. Iz Suzukijevih *Eseja o Zenu* prihvatio sam savjet da je bolje držati oči otvorene, pogotovo dok traje napor koncentriranja, jer zatvaranje očiju pojačava sklonost fantaziranju, glavnoj smetnji koju treba odstraniti. Tehnika koncentracije pogleda i kontrola položaja očiju — čak i kad ih držimo zatvorene — u svakom je slučaju jedna od važnih „struna" u „konopu pažnje". Grčenje mišića lica i sužavanje vidnog polja pri „prirodnoj pažnji" je pojava koja pojačava umor, a pogoršava se naprezanjem pažnje. Zato je nepreporučljivo „škiljenje prema vrhu nosa", prema pupku, ili bilo kakvo umjetno sužavanje pogleda koje se često spominje među neobičnostima *yoge*. Neki ozbiljni stručnjaci za tekstove

yoge smatraju potrebnim da važno pravilo o namjernom održavanju distenzije očiju potkrijepe autoritetom Šankaraćarye, indijskog Tome Akvinskog (u komentaru *Bhagavad-gite*, VI, 13 i V, 27).[85]

Važno je da oči budu uzdignute nešto prema gore. To se postiže funkcionalno primjenom pravila o držanju kičme u okomitom i napetom stanju. Napetost kičme regulira se pomicanjem brade prema prsima, a oči istovremeno zauzimaju spomenuti položaj, ako ih namjerno ne pokrećemo prema dolje. Ako su oči tada zatvorene, primijetit ćemo vrlo vjerojatno, prije ili kasnije, određenije ili neodređenije, u sredini raspona među zatvorenim očima vidni signal *nimittam* u obliku malog kruga u nešto jasnijem osvjetljenju od magličaste pozadine koja sačinjava vidno polje zatvorenih očiju. Tako i u slučaju koncentracije sa zatvorenim očima na predmet čiste dodirne kvalitete osjeta (dodir daha na rubu nozdrva), *nimittam* ili žarišna tačka pažnje može da se obrazuje i u vidnom zoru. Smještaj tog *kontrolnog* žarišta pažnje može i da se mijenja voljno, nezavisno od tačke na kojoj promatramo osjet (unutarnji rub nozdrva). Čini mi se da je to moguće zato jer kontrolno žarište pažnje vrši prvenstveno zadatak „čuvara vrata" kroz koja utisci pojedinih osjetila ulaze u sintetsku radionicu duha. To je teorija čije je porijeklo u indijskoj predbuddhističkoj školi *sānkhyam*, o sintetskoj prirodi iskustva, koju nalazimo i kod Aristotela, a i kasnije barem do Kantovih vremena. (Kao teoriju u cjelini, ja je ne usvajam bez rezervi. Sve su znanstvene hipoteze koje spominjem ovdje, evropskog ili indijskog porijekla, za moja razjašnjenja samo predodžbeni kompleksi u čijim koordinatama mi se čini neposredno najjednostavnije prikazati iskustvene pojave.)

U jednom od najstarijih komentara, *Paṭi-sambhidā*, problem kontrolnog žarišta pažnje prikazan je metaforom o hromom čovjeku: „Kao kad bi neki čovjek koji ne može da hoda pokretao ljuljačku da razonodi svoju djecu i njihovu majku, pa bi sjeo uz stup na koji je učvršćena ljuljačka, tako da vidi oba kraja i sredinu daske kako se dižu i spuštaju, a da se ne pokreće s mjesta da vidi krajeve i sredinu — tako i isposnik smjesti svoju pažnju u sidrišnu tačku, pa ljulja i pokreće udisanje i izdisanje. On sjedi s pažnjom usredotočenom na znak koji promatra, pa pažljivo slijedi početak, sredinu i kraj udisaja i izdisaja na mjestu gdje ulaze i izlaze." (Usp. *Visuddhi-maggo*, VIII, 199 i d.)

[85] Usp. Ernst Wood, *Concentration . . .*, izd. 1962, Adyar, str. 25—26, bilj.

Disciplinu koncentracije pogleda u svojim vježbama sprovodim fiksiranjem pogleda na jednu crnu sjemenku, oko 3 mm u promjeru, postavljenu na sredinu korica žute knjige džepnog formata, na podu, udaljenu oko jedan korak od sjedišta. [U posljednje vrijeme u novoj okolici, na plantaži čaja, koristim mjesto toga sjemenku čaja (bez druge podloge). Ona je okrugla i tamno smeđe boje sa promjerom oko 1 cm, u sredini je svijetli trag peteljke širok oko 1 mm.] Jasno je da bi taj optički znak sam za sebe mogao da posluži, a i da se nametne, kao posebni predmet kontemplacije. Od te mogućnosti se namjerno apstrahiram. Ipak, nema sumnje da je jednako u slučaju vježbanja otvorenim očima kao i zatvorenim, *nimittam* kao vidni signal svojevrsna smetnja, pa se u tom smislu redovno i obrađuje u stručnim uputama o kontemplaciji.

3. *Đāpaḥ repetitivno mišljenje — prelaz sa meditacije na kontemplaciju — problem uklanjanja mentalnih smetnji*

Sanskritska riječ *đapaḥ* doslovno znači „šapat". Taj „šapat" se može sastojati i u ponavljanju riječi u mislima, u neizgovorenim riječima. U religioznom smislu ova se praksa naziva *mantra-yogaḥ* i nema neposredne veze s vježbanjem kontemplacije kako je ja shvaćam, a ni sa *thera-vādo* buddhizmom uopće. *Mantra-yogaḥ* je ipak prodro i u meditacione škole *mahāyānam* buddhizma s tantričkim utjecajima indijskih, a vjerojatno i drugih, sjevernoazijskih magijskih religija. *Mantram* je naziv za svete izreke ili stihove Veda, za koje se vjeruje da su nosioci stvaralačke riječi božanstva, po kojoj „riječ tijelom postaje", dakle nosioci svemirske energije. Buddhina nauka je usmjerena ka isključenju stvaralačkih snaga svemira koje su vječni obnovitelji patnje.

Nezavisno od magijskih pretpostavki animističke kosmologije, u najprimitivnijim oblicima indijske „meditacije"

uopće, a i buddhističke, možemo shvatiti *đapu* kao tehničko sredstvo repetitivnog mišljenja, kojim bi trebalo postići najprije usporavanje toka misli. S druge strane, prosječna praksa opravdava utisak da je *đapaḥ* prastari magijski arhetip Couéove metode autosugestije. I površni buddhistički autori „zapadnog tipa" nastoje da „meditaciju" svedu na autosugestivne vježbe (osobito prije spavanja!). Međutim, hipnotsko djelovanje *đape* na svijest i volju gubi se ako između dvije ritmičke jedinice nastane i najmanji raspon ili presjek koji bi remetio tu vrstu koncentracije pažnje. Zadatak repetitivnog mišljenja u vježbi meditacije u ozbiljnom smislu, kako ga ja shvaćam, upravo je obrnut. Svrha je usporavanja misaonog toka svijesti da posluži naporu da se između pojedinih nepoželjnih i neotklonjivih zahvata misli i opažanja, koja potječu iz „vanjskog" ili iz „unutarnjeg" svijeta, stvori i postepeno proširuje raspon smirenja i šutnje. Misao, ili bolje rečeno, predodžba koja se ponavlja ne treba da ojača kao u *đapi* i autosugestiji, nego treba da oslabi i zamre.

U još neobjavljenim dijelovima ovih pisama nastojao sam da razjasnim s raznih strana kako se nepoželjni niski oblici mističkog zanosa ili „transa" osnivaju na ugođajnim stanjima koja su, ako me ne vara vlastito iskustvo, neposredni fiziološki učinak pažljivog disanja. (Izraz „trans" je potpuno neadekvatan za buddhistički ideal bistrenja budne svijesti i isključenja svih moralnih i materijalnih utjecaja u kontemplaciji, iako se tim lingvistički i psihološki neadekvatnim terminom najčešće prevodi i riječ *dhānam*, osobito u tvrdokornoj engleskoj tradiciji.) U predviđenim granicama, određenim konačnom svrhom kontemplativne umjetnosti, taj neminovni stadij polaznih ugođaja nastojim što bolje kanalizovati uz djelomičnu pomoć repetitivnog mišljenja tako da u početku usmjerim vježbe što povoljnije. I to je, dakle, jedna mogućnost korištenja smetnji za njihovo odstranjivanje. S vremenom se smetnje postepeno smanjuju (u mojem slučaju to je smanjenje postalo primjetno upravo u početnom dijelu vježbi), a to dopušta pojednostavljenje i napuštanje takvih pomoćnih sredstava za prethodno stvaranje ugođajne atmosfere. Uvidio sam dosta rano da bi bilo kakve „ritualne" pripreme, među kojima je *đapaḥ* nadomjestak za kršćansku molitvu, djelovale pretežno na

smanjenje početne energije u koju se već mogu sigurnije pouzdati.

Ponekad ipak dolazi i do kriza u toku same vježbe, do potrebe da se sačeka „drugi vjetar". Kad god se služim mentalnim pomoćnim sredstvima, nastojim da preliminarnu koncentraciju na ugođaj postignem na način karakterističan za prvi stepen *dhānam*, zatvaranjem kruga misaonih zahvata u svijest, služeći se ponekom Buddhinom izrekom koja je odranije imala snažan utjecaj na moj misaoni razvoj u ovom smjeru. Prve pola godine služio sam se redovno za tu potrebu na početku vježbi prvim dvjema strofama *Dhamma-pade:*

„Um je preteča svih pojava; one su umom rukovođene umotvorine.
Ko s ispravnim naumom govori i radi, toga slijedi sreća nerazdvojno kao sjena. . .“

U ranijim sam pismima[86] spominjao i „meditaciju o sveopćoj ljubavi" *(metta-bhāvanā)* kao najpopularniju ideju meditacije i nastojao da razjasnim zašto se njom ne bavim (budući da u ozbiljnom smislu pretpostavlja određena dostignuća *dhānam* određeni stepen moći i sigurnosti „sažete zrake pažnje"). Nezavisno od toga, jedan od pjesničkih tekstova koji na mene djeluje kao najarhaičniji u starobuddhističkoj poeziji, jeste *Metta*-suttam. Kad mi je svjesno ponavljanje, makar i kratkih stihova u mislima, postalo smetnja za prelaz u apstraktnije stanje za kojim težim, prve riječi ovoga teksta učinile su mi se korisnije. Njima se još uvijek služim ponekad da pažnju odvratim od tvrdokornih smetnji. Njihovo ponavljanje ne vršim verbalno, nego se njima služim kao vizuelnim upozorenjem samome sebi:

„Šta treba da izvrši onaj ko je vješt u dobru,
ko je revan na tom putu smirenja. . .“

Spominjao sam u ranijim pismima kako svoje misli i raspoloženja uvijek najprije nastojim da priberem na svoj pustinjački otočić, odsječen od svijeta, da zaoštrim tačku

[86] Časopis *Kolo* počeo je u aprilu 1967. da objavljuje izbor tih *Pisama s pustinjačkog otoka*, u koji ciklus spadaju i dijelovi ovog eseja o kontemplaciji.

svoga „sada i ovdje". Gornji mi stihovi u tome ponekad pomažu pretvarajući se u zornu sliku puteljka koji od zaokreta kod zdenca vodi do moje kolibe i dalje, oko skupine bambusa do obale jezera u pozadini. U istom tekstu nalazi se i stih: *„sabbe sattā bhavantu sukhitattā"* („neka sva bića budu sretna"), prvi Buddhin stih koji sam u životu čuo i naučio, pred mnogo godina, u ratnim vremenima.

Konačno, u moj „obred" ulazi i jedna magična formula, neortodoksna, tibetanskog porijekla: *„Om mani padme hum"*. (*„Mani padme"* znači „dragulj u lotosu". Prvi i zadnji slog su onomatopoetski.) Ta izreka ne spada u istu skupinu pripremnih i zaštitnih misli. Ona je akustički usklađena s naponom kasnijeg oblikovanja cjeline vježbe, s ugođajem vrhunca koji vježba može da dosegne u povoljnom slučaju postepenim uzdizanjem i spuštanjem podloge daha na ključne tačke i razine, uslovljene pretpostavkama indijskog fiziološkog sistema *kuṇḍalini-yoge*. Da to razjasnim, bit će potrebno da se u posebnom odlomku osvrnem na mehanizam vježbe disanja u cjelini.

Od ovih sredstava koja služe stvaranju i reguliranju ugođaja, razlikujem sredstva repetitivnog mišljenja u užem smislu. Njih upotrebljavam u toku same vježbe, nastojeći da ih svedem na minimum. U šablonizovanoj komentarskoj književnosti *thera-vādo* buddhizma, problem suzbijanja početnih smetnji stvaranjem ritma repetitivnog mišljenja određen je suviše prozaično. Spominje se jedino stvaranje ritmičkih jedinica brojanjem udisaja i izdisaja. U današnjim okolnostima često se događa da zbog toga ostane zanemaren bitan zadatak odmjeravanja i jasnog formiranja jedinica svake vježbe, a bez toga je teško zamisliti dobar i normalan početak. Mjesto izrazitim, verbalnim odbrajanjem jedinica, ja se radije služim po potrebi jednom jedinom autosugestivnom riječju. To je preko godinu dana bila pāli riječ *khanti*, čije sam značenje zaokružio na ideju „strpljive smirenosti". Početkom druge godine zamijenio sam taj izraz (koji, naravno, ponavljam samo u mislima) drugim koji izriče jednostavno krajnji cilj mojih napora: *tunhī*, doslovno „tiho" (*tunhī-bhavô* je „šutnja" ili „umuklost"; predodžbena pozadina riječi „šutnja" nije posve ista kao u našem jeziku; šutnja se identifikuje s utihnućem).

Stup pažnje — usredotočenost na disanje

„U to sam doba provodio najveći dio vremena u zadubljenju usredotočenom na udisanje i izdisanje. U tom se stanju ne zamaraju ni tijelo ni oči. Tako mi je duh bio slobodan od loših utjecaja". — „To zadubljenje usredotočeno na disanje dovodi onoga ko ga njeguje do smirenja, do uzvišenosti, blagosti i sreće. Ono neposredno izaziva iščezavanje svih loših misli i smiruje duh."

Samyutta-nikāyo, 54, 8—9

U usredotočenju pažnje na udisanje i izdisanje ritam se na početku redovno uspostavlja brojanjem dahova. Tako usklađene jedinice ili stavci odgovaraju, u mojim predodžbama, rečenicama u gramatičkim vježbama za učenje stranih jezika. Buddho je tu vještinu usporedio sa zanatom kovanja i oštrenja strijela *(Dhamma-padam, 33)*. Pošto je moje disanje po prirodi polagano, a pamćenje sporo, uspostavio sam ritmičke jedinice od pet udisaja-i-izdisaja. Kao pri prevođenju rečenica u gramatici, tako je i ovdje prvo pravilo preciznost. Pri tom primjenjujem dva kriterija:

1. Jedinice koje nisu ispravne, tj. potpuno ravnomjerne i popraćene nerascijepljenom pažnjom, ne priznajem. Ovaj kriterij mogao sam da pooštrim i usavršim tek nakon dužeg vremena. U početku sam pri otklanjanju grubljih i nestalnih smetnji morao da se zadovoljim ravnomjernošću ugođajno ustaljene svijesti i nemijenjanjem intenziteta pažnje, nevršenjem novih predodžbenih zahvata u toku pojedinog stavka. I nakon relativnog poboljšanja rada prema tom kriteriju tokom vremena, ostaje još uvijek česta pojava da se u toku jednog stavka pažnja zaoštrava i bistri.

2. U tom povoljnom slučaju primjenjujem drugi kriterij i produžavam trajanje stavka nekada za polovicu, obično od pet na sedam, a po mogućnosti i podvostručavam, odnosno ponavljam jedinicu ne ubrajajući prvu polovicu. To zavisi od osjećaja napona pažnje.

Brojanje postaje nemoguće najprije u najvišim dostignućima kad dah privremeno zastaje. I fiziološko stanje u tim razmacima, s razvojem vještine, može da bude više ili manje savršeno. Kad dah postane neprimjetan u nozdrvama, pažnja nekada biva privučena na otkucaje srca, ili

bila u bilo kojem dijelu tijela. U drugim slučajevima, koji s vremenom postaju sve češći, pažnja ostaje usredotočena na onome što sam pokušao da nazovem paslikom daha, a sastoji se u postepenom stišavanju kretanja ošiti (koja u tim razmacima najčešće mijenja „šablonu" ritmičke jedinice), ali može da se zadrži i u plućima, gdje se dalje osjeća kao neke vrste umjetno disanje, trajnija pojava u vezi s istančanjem daha. Naravno da i sve te nuspojave daha mogu potpuno da zamru i da se nakon stanke od blizu jedne minute opet vrlo polagano obnove kao što su se i zaustavile, ako je pažnja potpuno postojana.

Prestanak brojanja trebalo bi da dođe u obzir tek s ustaljenošću pojave koja se stručno naziva „kontakt" ili povezanost (*anubandhanā*). To je stvaranje određenog automatizma u toku ritmičkih jedinica čija šablona ostaje duže vremena nepromijenjena. Jednostavno rečeno, ali vrlo teško dosežno, radi se o ustaljenosti daha. Shvatio sam dosta rano da je to strukturna pojava koju nema smisla forsirati. Vježbanje pažnje na ovom području je učenje vještine rukovanja uzdama, a vještina aurige (to arhajsko plemstvo kočijaša!) ne sastoji se u tome da upokori konje da kasaju ravnomjerno i bez zauzdavanja ma kakav da je put pred njima, nego da najprije ovlada uzdama i da sâm sigurno podešava njihov kas prema stanju puta kojim se kreće i umjesnoj brzini koju želi postići. Rečeno bez metafore, najprije se nameće potreba za osnovnim upoznavanjem strukture daha u prirodnoj raznovrsnosti njegovih ritmova. To je u buddhizmu zanemareno, a u *yogi* mehanizirano fizičkim šablonama. Kao i u mnogim drugim slučajevima gdje je praksa zaboravljena, a ostala je samo formula, krajnji cilj se redovno stavlja na početak.

U mojem slučaju, do prvih pojava uspostave kontakta došlo je tek u toku druge godine strpljivog vježbanja, pa su mi opažanja na tom području još prilično nesigurna. Pretpostavljao sam da ću spomenutim produžavanjem i zaoštravanjem uspješnih jedinica vježbe postići prirodan prelaz iz *staccata* u *legato* među stavcima od pet udisaja-i-izdisaja. U praksi bi se razlika mogla bolje usporediti s tehnikom klavira i tehnikom orgulja. Ranije vježbe u povezivanju „skala" su mi sigurno pomogle, ali prelaz je kao i u svim uspjesima na ovom području bio nagao i neočekivan skok izvan mojih namjera i napora. Kao da mi je neko istrgnuo uzde iz ruku i podbo konje, osjetio sam kao da mi je dah reguliran izvana i da je početni zahvat naravno suviše grub i snažan, izvan moje mogućnosti da ga zaustavim. Psihološki se radilo očito o pojavi da pažnja više nije morala da podstiče dah, nego se pojava disanja iznenada osamostalila pred mojim očima, a pažnja i svijest su se odjednom našle u poteškoći da slijede ubrzani tok zbivanja koji je nesmetano nastavio da se odvija pred njima. Čini mi se da je to bio autentičan doživljaj tipičnog raskoraka između prirodnog zbivanja i misaonog ovladavanja tim zbivanjem. Pažnja je napustila zadatak podsticanja i trebalo je da se prilagodi zadatku pasivnog slijeđenja i motrenja.

Odavno sam primijetio da mijenjanje vrste, šablone ili registra disanja, koje nikada nisam preduzimao namjerno, nije tek pojava umora i nemira daha nedovoljno obuzdanog pažnjom, nego da i ta pojava slijedi određeni smjer kretanja koji bih nazvao sintaktičkom strukturom ranije spomenutog raspona vježbe u cjelini. Pokušat ću da nešto tačnije razjasnim šta nazivam „šablonom" disanja, koju uvijek razlikujem od popratnog intenziteta daha.

Prema ranije spomenutim utiscima, model ili šablona daha se formira u ošiti. I kratko i dugo disanje, a i disanje s namjernim stankama između udisaja i izdisaja (u *yogi*) redovno je „dvotaktno". Udisaj kao i izdisaj ostaju kontinuirana cjelina. Trebalo mi je dosta vremena da shvatim odstupanje od tog pravila koje se povremeno javlja samo od sebe s usporenjem disanja. Kontinuitet se prelama na uzlaznom i na silaznom dijelu. Tako udisaj-i-izdisaj postaje četvorotaktan, a nekada i višetaktan. Tek koncentracija na ošit mi je razjasnila da se tu zbiva oblikovanje i preoblikovanje šablona. Promjena intenziteta i brzine daha ne mijenja nužno šablonu. Šablone koje najizrazitije zapažamo pri normalnom disanju jesu sa uporištem u jednoj tački dijafragme i sa difuznim uporištem u pobočnim dijelovima pluća — disanje u dubinu i disanje u širinu. Do zamjećivanja ili svjesne potrebe za mijenjanjem šablone dovodi nas često nesklad rada respiracionih i probavnih organa (npr. kretanje ili nezgodan položaj tijela u mirovanju poslije jela). Osobito u prijepodnevnim vježbama poslije doručka, događa mi se da mi postane doživljajno jasna cijela površina

stomaka i povoljna ili nepovoljna mjesta pritiska daha na njega. U slučaju smetnje treba stvoriti šablonu lakšeg difuznog uporišta daha u pobočnim dijelovima pluća. Uzdizanje uporišta daha u područje srca i dalji potisak prema glavi pretpostavlja prethodno postepeno grčenje ne samo nižih respiracionih dijelova nego i središnjeg dijela probavnih organa, koje postaje vidljivo na površini trbuha. Brzina i sporost daha nisu nužno uslovljeni intenzitetom kao u slučajevima gdje se te pojave izazovu užurbanošću u hodu ili drugom vrstom organskog uzbuđenja ili, obratno, distenzije. U mojim eksperimentalnim uslovima plitak dah zna biti vrlo intenzivan pri disanju vrhovima pluća uz koncentraciju pažnje u području grla (na štitnu žlijezdu), dok se pomjeranjem žarišta pažnje u raspon između očiju taj intenzitet neposredno smanjuje. Kočenje uporišta iznad područja ošiti pri postepenom podizanju razine disanja prema području srca ili grla otežava duže održavanje daha na tim razinama, a i naknadnu postepenost spuštanja uporišne razine koju također treba postići postepenom vježbom.

Takva podešavanja daha su u vezi sa sintaktičkom strukturom ili rasponom cjeline u pojedinoj vježbi. Ta struktura cjeline tokom uvježbavanja poprima sve jasnije oblik tipične krivulje psihofizičkih doživljaja.

Struktuiranje cjeline nije proizvoljno. Doživljajni uspon i spuštanje stranama te krivulje nisu neposredno određeni ni šablonom ni intenzitetom daha, nego trećim činiocem — mijenjanjem razina ili registara disanja. Te promjene razine određenim slijedom uspostavlja, unutrašnjom nuždom koncentracije pažnje na disanje, snaga istovremenog potiska i pritiska, mehanizam kompresije daha. Zato se u jednoj od burmanskih metoda koju koristim u određenim slučajevima kad je potrebno pojačanje intenziteta disanja da bi se pojačao intenzitet pažnje, u Sun-lun metodi, ističe da udisanje treba da se vrši uz osjećaj tlaka „kao pri punjenju siringe", a izdisanje treba da bude uvijek potpuno i nešto ubrzano.

Karakteristično je iskustvo da uspon i spuštanje spomenutom krivuljom, za koju je bitno da je struktuirana stepenasto, nisu monotoni. Razlog su tome popratni ugođaji koji su vezani za svaku mijenu i vrstu daha (a njih ima bezbroj, i nije svrha mijenjanja šablona da se one reduciraju na mehanički minimum, a vjerojatno to ne bi bilo nikada

ni moguće). Postoje razne mogućnosti skokova i padova u mijenama registra, na koje ću moći da se pobliže osvrnem tek na temelju određenih fizioloških pretpostavki *kuṇḍalinī-yoge*, tradicionalnog indijskog fiziološkog sistema, prema čijim kriterijima se predodžbeno orijentiram u ovom prikazu.

Mjesto namjernog mijenjanja ili preoblikovanja šablone disanja u cilju pojačavanja pažnje i odstranjenja psihičkih smetnji, primjenjujem radije još dva pravila Sun-lun metode koja želim posebno da spomenem:

1. Nagao prekid daha. „Kao kad udijevamo iglu u konac" ili vršimo koji drugi vrlo precizan posao, dah se prekida instinktivno u naglom aktu sažimanja pažnje. Tim se zahvatom smetnja uvijek neposredno isključuje.

2. Prednost snažnog i širokog disanja. Ovo je redovno iskustvo pri spomenutom prelazu na osamostaljeno vezivanje ili „kontakt" ritmičkih cjelina o kojemu je ranije bilo riječi. U analizu te tehnike kojoj Sun-lun pridaje veliku važnost ne mogu ovdje dalje zalaziti. Želim da dodam jedino koristan savjet Sun-luna da se svaka vježba nastoji završiti određenim brojem stavaka snažnog disanja (Sun-lun preporučuje 50 udisaja-i-izdisaja) i onda kad se osjećamo iscrpljeni i kad je nemoguće dalje nastaviti normalan sabran rad. Isti savjet važi i za početak vježbe, osobito kad pažnja na početku nije dovoljno sabrana.

Rezimirajući elemente disanja na koje je potrebno obratiti pažnju u vježbama ove vrste, želim da istaknem relativnu funkcionalnu posebnost šablona, intenziteta i razine ili registra daha u sintaktičkoj cjelini vježbe.

Upute o praktičnom sprovođenju vježbi potječu iz vrlo rane komentarske razrade metoda. Savremeni dogmatičari su se, uz nekoliko drugih pojedinosti, zakvačili za pitanje o tački u respiracionom traktu na koju je dozvoljeno usredotočiti pažnju i o ostalim tačkama čije korištenje u praksi smatraju heretičnim. Do toga je spora došlo zato što najpoznatija savremena burmanska škola preporučuje koncentraciju na osjetne dodire u ošiti. Cejlonski dogmatičari nalaze da se u komentarima, koji su se od starine sačuvali jedino ovdje (gdje su pred opasnošću od progona zapisani i skriveni još prije naše ere), govori jedino o rubu nozdrva, a koncentraciju na ošit smatraju herezom pre-

uzetom iz indijskih, moralno nečistih, tantričkih sistema, čiji su utjecaji rano prodrli u *mahāyānam* buddhizam (osobito tibetanski). Prema slijedećem citatu iz *Visuddhi-magge* (VIII, 197, 171—2), koji najbolje odgovara mojim mogućnostima, struktura vježbe se razjašnjava trovrsnošću zadatka: 1. motrenje daha pri udisanju i izdisanju, 2. razlikovanje triju dijelova procesa u respiracionim organima — početak, sredina i kraj, 3. duhovna vježba (sažetost svijesti):

„Pri udisanju je vrh nosa početak, srce sredina, a pupak kraj" respiracionih organa. (Pri izdisanju je redoslijed obrnut.) — „Tako shvaćajući i opažajući početak, sredinu i kraj, isposnik se vježba u udisanju i izdisanju svjesno i znalački. . . Za jednoga je isposnika početak procesa disanja jasan u tančine, dok sredina i kraj nisu. Drugome je jasna sredina, a početak i kraj nisu. Trećemu je jasan kraj, a početak i sredina nisu. On je sposoban da se ustali samo na kraju, a početak i sredina mu izazivaju smetnje. Nekome su, međutim, svi stadiji jasni, sposoban je da njima ovlada, pa ne nailazi nigdje na smetnju. Ističući da treba steći sposobnost ovoga posljednjega, Buddho je rekao da treba vježbati udisanje i izdisanje osjećajući pri tome cijeli (respiracioni) trakt."

Iz prvobitnog Buddhinog teksta (osobito iz govora posvećenog isključivo temi koncentracije na udisanje i izdisanje, *Ānāpāna-sati-suttam, M. 118*) proizlazi da je najsposobniji onaj učenik kome su stalno, jednako i ravnomjerno jasna sva tri dijela procesa udisanja i izdisanja i koji je na taj način svjestan cijeloga respiracionog trakta. Ipak se već u komentaru koji to ističe i koji ovdje citiram osjeća sklonost ka užem vezivanju pažnje upravo na rub nozdrva, dok se „slijeđenje daha" u unutrašnjost respiracionog trakta ili „izvan njega" (?!) smatra nesavršenstvom ili izvorom smetnji. Opravdanost tog savjeta je u osnovi jasna. Kad god osjetim da mi komplicirana šablona daha zanosi pažnju ili izaziva osjetan tjelesni napor, ili čak da dah počinje da pokreće tijelo mjesto ~~da tijelo u potpuno mirnom~~ stanju vlada dahom — u svim tim slučajevima povlačim pažnju na rub nozdrva s bilo koje druge tačke na kojoj dodirni osjet može biti intenzivniji, ili presijecam dah da bih zaustavio nepoželjne kretnje. Karakteristično je upravo s obzirom na te vrste poteškoća da u savremenoj praksi nailazimo

na metode koje su dovoljno poznate po uspješnosti, gdje se za sužavanje pažnje preporučuju drugi kriteriji i druga područja, upravo mjesto krajnje tačke do koje dah doseže, ošit. Iz obrazloženja te metode (Mahasi Sayadaw) može se dovoljno jasno shvatiti uviđanje prednosti područja u kojem se zapravo formiraju šablone daha, a to je ujedno i područje iz kojeg proizlaze neposredne organske smetnje. Pokušao sam primijeniti tu metodu i još se uvijek njom služim u određenim slučajevima. To su osobito slučajevi dobro zamijećeni i opisani u ranim komentarima, gdje dah zastaje sam od sebe i gdje ga nije moguće slijediti na rubu nozdrva. To je u svakom slučaju povoljna pojava i svi se slažu da treba strpljivo čekati dok se dah sam od sebe obnovi. Ipak, u tom stanju redovno postaje vrlo zorna činjenica da se kretanje respiracionog trakta nastavlja i kad osjetno strujanje uzduha prestane. Takvo smanjenje i povremeno dokidanje osjeta daha na nozdrvama pojačava intenzitet doživljaja drugih dijelova respiracionog trakta, kao što (prema Schopenhauerovoj analogiji) u noćnoj tišini čujemo šum izvora ili žubor potoka koji je po danu bio neprimjetan.[87]

[87] Schopenhauer, u opširnom eseju *Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt (Parerga und Paralipomena, I)*, polazeći od sna, pokušava da uđe u trag fiziološkoj podlozi prapsihičkih doživljaja. Njegova hipoteza bi mogla da razjasni dobrim dijelom i pojave koje ovdje opisujem sa stanovišta fiziologije *kuṇḍalinī-yoge*. Evo Schopenhauerovog polaznog stanovišta: „Kad zaspimo i kad vanjski utisci postepeno prestanu djelovati, a isto tako i pobude misli u unutrašnjosti *sensoriuma*, počinjemo osjećati one slabe utiske koji prodiru na površinu iz nutrine živčanog žarišta organskog života posrednim putem, a isto tako i svaku sitnu izmjenu u krvotoku kako se odražava u sudovima mozga, kao što svijeća počinje da sija kad se smrkne svjetlost dana ili kao što po noći čujemo žubor izvora koji je u dnevnoj buci bio nečujan. Utisci koji su preslabi da djeluju na budni, tj. djelatni mozak, sposobni su, kad se njegova vlastita djelatnost potpuno obustavi, da izazovu lagani podražaj njegovih pojedinih dijelova i predodžbenih snaga u njemu — kao što harfa ne odzvanja na strani zvuk dok i sama svira, nego tek onda kad je mirno obješena. . . Tako i slabi odjeci iz radionice organskog života prodiru u senzornu djelatnost mozga kad ta djelatnost počne da tone u apatiju ili joj je već potpuno prepuštena, pa počinju da je lagano pobuđuju, i to neobičnim putem i s druge strane nego što se to dešava u budnom stanju. . . Jer svi senzorni živci mogu da budu nadraženi isto tako iznutra kao i izvana da proizvedu onu vrstu osjeta koja im je svojstvena." Tako podstaknut „mozak uvijek govori jedino svojim vlastitim jezikom", a to je jezik vezan za predodžbe prostora, vremena i uzročnosti, „pa na taj jezik prevodi i one slabe utiske koji do njih dopiru u snu iz unutrašnjosti"

Prema burmanskoj metodi Mahasi Sayadaw, vježbanje koncentracije u početku i nije moguće drukčije nego da se svakoj pojavi, koja se organski ili iz sjećanja nametne pažnji, pokloni potpuna sabranost, da se predmet smetnje trenutačno pretvori u predmet kontemplacije, a to znači da se njegovo djelovanje najprije svede na čisto zorno uviđanje *(vipassanā,* grčki *eidos)* bez rasuđivanja i zauzimanja moralnih stavova. Smetnja se na taj način sama odstranjuje.

Ipak sam odustao od namjere da koncentraciju na ošit razvijem kao isključivu i prvenstvenu metodu. Razlog nije samo teže postizanje jasnog zahvaćanja i održavanja „znaka" pažnje, osobito u početku. Nesumnjivo veća obuzetost pažnje na taj način mogla bi biti jedino od koristi. Važniji je razlog da kretanje ošiti mogu pažljivije da motrim ako mi žarište pažnje nije u samom tom području, nego možda na suprotnom kraju, odakle imam potpuniji pregled cijelog toka. Koncentracija pažnje u neposrednom području suviše lako dovodi do nepoželjnog i instinktivnog pojačanja rada organa. S tim iskustvom nametnulo mi se ponovno pitanje gdje treba da postavim žarište pažnje pri posmatranju procesâ u određenim dijelovima organizma. Psihološka je zabluda „zdravog" ali neiskusnog razuma da žarište pažnje *doživljajno* mora da bude upravo u tački koja se promatra. Uvidio sam konačno da ključ za razjašnjenje ovoga doživljajnog problema mogu naći jedino u fiziologiji *kuṇḍalini-yoge.*

Iz tako određenog žarišta pažnje promatram u svojim vježbama proces disanja u cjelini, zaustavljajući se na dijelovima tamo gdje se dah zaustavi ili uspostavi privremeno uporište, a kad pažnja pri tome počne da se gubi, sažimam je uvijek na polaznu tačku, rub nozdrva, što bolje mogu. Više od toga za sada u sažimanju zrake pažnje ne mogu postići. Pri tome nastojim da zadržim vrstu daha i područje

---

vlastitog organizma, a ne iz vanjskog svijeta, „iako izmedu te dvije vrste utisaka nema skoro nikakve sličnosti... Zato su predodžbe koje nastaju u mozgu tim povodom posve neočekivane i potpuno heterogene i strane pojave prema toku misli kojima je mozak bio prethodno neposredno zaokupljen... Slabi odjek (djelatnosti autonomnog živčanog sistema) koji se gubi u *sensoriumu* u budnom stanju kad je mozak zaokupljen vlastitim poslovima, može da utječe tek potajno i nesvjesno. Tim utjecajem nastaju one promjene ugođaja koje nije moguće razjasniti objektivnim razlozima." (Str. 223—226)

disanja što sažetije kroz veći broj jedinica vježbe da bih postigao ne samo što bolju vrstu daha nego i njegovo smirenje ili barem složene istančanije ritmove bez naglih prelaza i prekida.

Odmjeravanje jedinica smatram neophodnim poslom, iako početnici obično pri tome nailaze na razne smetnje, najčešće zbog nedostatne prilagodljivosti fantazije, dok ne razviju naviku prilagođavanja svojim individualnim sposobnostima i sklonostima u ritmu života. Želim da posvetim ponovno pažnju tome pitanju i zato što i kod „modernih" teoretičara buddhističke meditacije nailazim na psihološki otpor i nesklonost prema opasnosti „mehanizovanja" rada. Komentari, bez i malo fantazije, spominju samo bukvalno brojanje, obično do pet ili do deset. Ja brojanje vršim prstima. Time odstranjujem verbalno brojanje (opetovanje imena brojeva), a i strogu zavisnost odmjeravanja jedinica takvim mehaničkim mjerilom. Osnovni stavak od pet jedinica (udisaja-i-izdisaja) bilježim pomicanjem jednog prsta desne ruke. Nakon ispunjenih pet mjera desne ruke, bilježim tu veću cjelinu od pet manjih ciklusa kao jedan veći ciklus pomicanjem prsta lijeve ruke, dok desnom rukom počinjem novo brojanje. Na taj način *mogu* da pratim cjeline do 25 manjih ciklusa ili 125 osnovnih jedinica. U vježbi od približno jednog sata u toku druge godine postižem obično 50—60 stavaka po pet udisaja-i-izdisaja. U tom vremenskom razmaku dolazi i do ranije spomenutih prekida u kojima brojanje prestaje, ali mi znatno više vremena oduzima produžavanje ili opetovanje pojedinih stavaka za koje osjećam da ih mogu bolje zaoštriti. Postupak brojanja čini mi se važan upravo zbog tog vrlo pažljivog uočavanja mogućnosti zaoštravanja ili produžavanja zaoštrenosti koju postižem. Što se tiče brojanja većih ciklusa, u njihovu je umjesnost opravdano sumnjati. Ne odričem se ni toga zato što mi to donekle pomaže da održim osjećaj raspona cjelovite strukture i doživljajne krivulje koju sam spomenuo, i da održim svijest o slijedu njenih faza. Taj slijed može biti brži ili sporiji, ali je ipak uvijek u stanovitoj ovisnosti od cjeline koja se na neki način predosjeća već početkom vježbe — ali ne prije početka; prvi je ugođaj uvijek potpuno nepredvidiv kao i motiv sna prije usnivanja. Prebrzi uspon u početnim fazama čini mi se relativno lako ostvariv, ali

nepoželjan. Još upornije nastojim spriječiti nagli „pad vjetra“ na silaznom dijelu. Vrlo mi je korisna bila napomena u Nyanaponikinoj knjizi (spomenutoj ranije) da je u ovom posljednjem slučaju korisno pričekati na „drugi vjetar“.

Fiziologija kuṇḍalinī-yoge

Pod *kuṇḍalini-yogom* razumijevam specifičnu fiziološku teoriju čiju potpunu razradu u indijskim sistemima *yoge* nalazimo tek u kasnijoj književnosti srednjega vijeka. U proučavanju tog fiziološkog sistema apstrahiram se potpuno od njegove praktične primjene u tehnici *haṭha-yoge* i *rāđa-yoge*, a isto tako i od svih vrsta „tantrizma“, kako hinduističkog tako i buddhističkog (u tibetanskim *mahāyanam* školama).

Naziv *kuṇḍalini* se upotrebljava u toj indijskoj psihofiziologiji za simbol zmije koja se spiralno „ovija“ oko živčanog sistema kičmene moždine i aktivizira ga „životnim dahovima“ (*prāṇaḥ*), polazeći od „korijena“ *(mūlā-dhāram)* životne energije tog sistema pri dnu kičmene moždine, u žarištu primitivnog sloja te energije, a to je seksualni poriv. Isticanje seksualnog korijena svih životnih „moći“ *(šaktih)* i naknadna ideja o njihovoj sublimaciji putem *yoge*, postaje u srednjem vijeku nerazdvojna veza tantričkog sistema *yoge* sa kultom boga Šive (šaivizam je kult muškog spolnog organa), indijskom prareligijom koja je i danas, ako ne isključivi, a ono osnovni kult skoro svih indijskih vjernika. Podređena vrsta toga kulta je kult „Božanske majke“ (Kālī ili Durgā u današnjoj Indiji). Iz istog je izvora potekao i maloazijski kult helenskih misterija, koji je uvijek bio i ostao iste prirode. Heleni koji su prvi došli u Indiju (još prije Aleksandra Velikog) identifikovali su na prvi pogled stvarnu religiju Indijaca (koja je uvijek bila i ostala neprijateljska prema „arijskoj“ religiji Veda), kult Šive, sa Dionizovim kultom u svojoj domovini.

U opširnijoj, još neobjavljenoj razradi ove teme spomenuo sam da se u osnovnim *Yoga-sūtrama* Patañđalijevog sistema[88] ističu psihičke funkcije centara smještenih u pod-

[88] Patañđali, *Yoga-sūtra*, III, 29, 30 i 32.

ručjima pupka (središte koje upravlja radom unutrašnjih organa), srca (središte duhovnih ili umnih, doslovno „mentalnih“ sposobnosti, koje Buddha naziva „čulom razuma“, *mano-dhatu*) i tjemenog šava lubanje („Brahmin otvor“ ili veza s nadfizičkom prirodom duha). Kasnija je tendencija u razrađenom sistemu *kuṇḍalini-yoge* da se broj tih energetskih žarišta ograniči na 6—8: tri u trbušnom području, tri u području glave i jedno u području srca. Dva središta ispod ȍšiti ili „solarnog kompleksa“ često se svode na jedno. Ta se središta nazivaju „točkovi“ *(ćakram)*. Naziv „lotosovi cvjetovi“ vjerojatno je kasnije prevladao u tantričkoj mistici, iako ih spominje već Buddha u simboličkom opisu trećeg stepena *dhānam*. Točkovi se razlikuju po broju „prečaka“, odnosno lotosi se razlikuju po broju latica u cvjetnoj metafori.

U modernim interpretacijama postoji skoro potpuna saglasnost da se radi o analogiji sa ganglijskim centrima u području kičmene moždine i mozga. Ti su centri svrstani duž dinamički i organski shvaćenog analogona Eskulapovu štapu omotanom dvjema zmijama. Taj je središnji stup u indijskoj fiziologiji šupalj, pa se zato naziva *sušumnā*, izrazom koji se izvodi iz osnove *šūnyam*, „prazan“. Dvije zmije koje se oko njega omataju zovu se *iḍā* i *piṅgalā*. One su *nāḍi* ili živčane „niti“, o kojima govori već jedna od najstarijih *upanišadi*, Kaušītaki, gdje se spominju tisuće tih „niti“ mikroskopske finoće i raznih boja životnih fluida koji njima kruže.

Moderna fiziološka psihologija svodi na smirujuće i uzbuđujuće djelovanje *nervus vagusa* i *sympathicusa*, čije je ishodište *medulla oblongata*, ravnotežu čuvstvenog, a time i psihičkog života uopće. Od njihove usklađenosti zavisi ravnomjeran rad srca, a središta njihova djelovanja nisu samo u mozgu nego i neposredno u području srca. (Usp. W. Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 7, 10—10a.)

Moderni historičar staroindijskih prirodoznanstvenih teorija B. Seal (prof. univerziteta u Calcutti početkom 20. stoljeća), u prikazu 14 glavnih živčanih vodova ili *nāḍi*, opisuje tri središnje, o kojima je ovdje riječ, ovako: „1. *Sušumnā*, u središnjem kanalu kičmene moždine. 2. *Iḍā*, lijevi vod simpatičkog sistema, proteže se od podnožja lijeve nozdrve do lijevog bubrega u obliku napetog luka.

3. *Piṅgalā*, odgovarajući vod na desnoj strani. . ." Važno je dodati, u vezi sa spomenutom analogijom funkcija, da se *iḍā* uvijek dovodi u vezu sa Mjesecom (fiziološko područje *medullae oblongatae*), a *piṅgalā* sa Suncem (*plexus solaris* u trbušnom području) i da se na toj osnovi tumače „negativne i pozitivne faze u opticaju energije".

Prema opisu koji ovdje slijedim, duž *sušumne* i unutar spiralnog opticaja životne energije kroz *iḍu* i *piṅgalu* smješteno je šest „točkova" *(ćakram)* unutar fizičkog organizma dok je sedmi, najviši, *sahasrāram* ili lotos sa hiljadu latica, neke vrste aureola iznad glave. Slijedeći opis osniva se na Šri Aurobindovoj interpretaciji *yoge*. (Vidi njegovo glavno djelo *On Yoga* i kratak prikaz njegova učenika, M. N. Pandit, *Kuṇḍalini-yoga*.)

1. Najniže središte na dnu kičme *(mūlā-dhāram*, „podloga korijena") je „lotos sa četiri latice". On upravlja djelatnošću fizičkih organa na automatskoj, refleksivnoj i podsvjesnoj osnovi.

2. Iznad njega, u području ispod pupka je *svādhišthānam*, središte koje upravlja nagonskim životom i nižim strastima. To je „lotos sa šest latica".

3. Iznad pupka je glavno središte nižeg, trbušnog, dijela organizma, *manipūrah*, „lotos sa deset latica". On upravlja voljom i svjesnom čuvstvenom djelatnošću. To je središte „volje za vlašću".

4. U području srca je *anāhatam*, „lotos sa dvanaest latica", žarište moralnih i spiritualnih čuvstava i stremljenja.

5. U području grla je *višuddham* ili središte „pročišćenja", „lotos sa šesnaest latica". On upravlja funkcijama izražavanja, prvenstveno govornog.

6. U čeonom području glave, malo iznad sredine raspona između očiju, je *adñā*, „lotos sa dvije latice", koji je žarište „unutrašnje misli, unutrašnjeg uviđanja i unutrašnje volje". To je veza između viših sfera duha i razuma usmjerenog prema vanjskom svijetu.

7. Gore spomenuti najviši centar *sahasrāram*, „lotos sa hiljadu latica", žarište je „intuitivne misli" u smislu vidovitosti, a po svom drugom imenu, *šūnyam*, ujedno je i područje ništavila i doživljaja „praznine", smirenja i šutnje, najviše područje do kojeg se, osobito u buddhističkoj kontemplaciji, uzdiže meditativni duh.

Jasno je da se u cijelom psihofiziološkom sistemu *kuṇḍalini-yoge* radi o aktiviranju i ojačavanju parapsihičkih potencijala životnih energija, a ne o jednostavnom razjašnjavanju normalnog djelovanja ganglionskih centara u živčanom sistemu organizma. Ipak se uvijek ponovno ističe da svakom od tih središta ili žarišta u „istančanom tijelu" *(sūkšma-šariram)* odgovara određeni ganglijski čvor, odn. centar u mozgu, u fizičkom („grubom") tijelu. „Koncentracijom na ta mjesta moguće je vršiti pritisak na *ćakre* ili lotose u njihovoj nutrini i tako postepeno otvoriti pristup na njihove razine svijesti i zavladati snagama i prirodnim moćima njihova bića." (M. P. Pandit, *Studies in the Tantras and the Veda*, str. 80, izd. Ganesh, Madras, 1964.)

Kako se to događa? Kompresija *prāṇe* ili energije „životnih dahova" i njeno „pretakanje" iz *iḍe* i *piṅgale* u kanal *sušumne* potiskuje i izaziva „zmiju" (*kuṇḍali*) smotanu pri dnu kičme da se počne odmotavati i uzdizati. U uspješnom slučaju taj se doživljaj prodora *kuṇḍalini* energije redovno opisuje kao šok popraćen intenzivnom toplinom u kičmi, zaglušnim šumom i zvukovima u ušima i bljeskom svjetlosti. Prije toga, a i kasnije, javljaju se postepeni i djelomični doživljaji blažeg nadraživanja pojedinih od opisanih središta.

Doživljaj stepenitosti u odvijanju ranije ocrtane psihofizičke krivulje cjelovite strukture vježbi kontemplacije vezan je upravo za uzdizanje razine ili glavnih registara u uporištu daha od jednog do drugog središta ili žarišta o kojima je ovdje riječ. Ti se skokovi zbivaju i treba da se zbivaju potpuno spontano, a brzina i raspon skoka nisu uvijek ni isti ni ravnomjerni, nego zavise od snaga specifičnih ugođaja s kojima su neminovno povezani. Namjerno, predodžbeno izazivanje tih ugođaja može da djeluje, prema mojem iskustvu, jedino kao smetnja.

Pokušat ću da razjasnim zavisnost mističkog doživljaja od slijeda fizioloških „pritisaka na *ćakre*" vrlo neposrednim opisom te tradicionalne metode koji nalazim kod Šri Ramakrišne, najsnažnijeg indijskog mistika u 19. vijeku:

„Jedanput je ovamo došao jedan *sādhu* iz Rišikeša. On mi je rekao: ‚Postoji pet vrsta *samādhi* (ekstatičkog zadubljenja). Koliko ja mogu da vidim, Vi imate iskustva sa svim tim vrstama. U tim stanjima *samādhi* čovjek doživljava duhovnu struju kao kretanje mrava, ribe, majmuna, ptice

i zmije.' — Gdjekada se duhovna struja uzdiže kroz kičmu", nastavlja Ramakrišna, „pužeći kao mrav. Gdjekada, u *samādhi*, duša radosno pliva u oceanu božanske ekstaze kao riba. Gdjekada, kad ležim na boku, osjetim duhovnu struju kako me gura kao majmun i veselo se igra sa mnom. Ja ostajem miran, ali ta struja kao majmun skoči jednim mahom i dosegne *sahasrāru*. Zbog toga gdjekada primjećujete kako naglo skočim. Gdjekada se opet duhovna struja uzdiže kao ptica, skačući s jedne grane na drugu. Mjesto na kojem se zaustavi prži kao vatra. Ona može da skoči od *mūlādhāre* do *svadhišthāne*, odatle do srca i tako postepeno do glave. Gdjekada se duhovna struja pokreće kao zmija. Kreće se vijugavo dok ne stigne do glave, a ja tada bivam obuzet stanjem *samādhi*. Duhovna svijest u čovjeku nije probuđena dok se ne uzdigne *kuṇḍalini*." (*The Gospel of Sri Ramakrishna*, Madras, izd. 1964, str. 814.)

Spomenuo sam ranije *mantram* ili mističku formulu „*om mani padme hum*", koja je najpopularnija molitva, ili tačnije invokacija, a još tačnije aspiracija, u tibetanskom buddhizmu. Napomenuo sam da njeno razjašnjenje tradicionalno pretpostavlja predodžbu o *ćakrama kuṇḍalini-yoge*. Zbog toga se i ja služim gdjekada tom formulom kao sredstvom usklađivanja pažnje na uzlaznom i silaznom dijelu krivulje svojih vježbi, pri njenom vrhu. Na prvi pogled može biti jasno da je fonetski raspored vokala, na kojima je dugi naglasak, silazan. Cijela formula sa svojom jednostavnom intonacijom ima nesumnjivo usklađujuće djelovanje. Pri izgovoru svakog sloga u dugom neprekinutom izdisaju treba pažnju usredotočiti na područje prirodne rezonancije vokala, koje odgovara u silaznom nizu rasporedu *ćakra* ili „lotosovih cvjetova" duž *kuṇḍalini*. *Om* treba da odzvanja u gornjem dijelu lubanje, *ma* sasvim izrazito u području očiju, na čiji raspon blagotvorno djeluje, *ni* u grlu, *pad* u području srca kuda se dah naglo spušta iz grla, *me* u „sunčanom pojasu" ošiti, a *hum* u nižem trbušnom području, gdje obuhvaća dva opisana *ćakra*. Pri dovoljno snažnoj intonaciji *hûm* je slog koji najdulje traje, do potpunog iscrpljenja daha sa dna pluća.

Još jedna analogija, ili radije reminiscencija na *yogu*, koju nalazim u evropskoj mističkoj književnosti, bila mi je dragocjena zbog srodnosti s vlastitim sklonostima. Engleski historičar Gibbon (*The Decline and the Fall of the Roman Empire*, pogl. 63) citira slijedeću uputu za kontemplaciju koju daje opat jednog manastira na Athosu, u 11. vijeku: „Kad si osamljen u svojoj ćeliji, zatvori vrata i sjedi u ugao. Uzdigni duh nad taštinu prolaznih stvari. Prigni bradu do prsiju, usredotoči pogled i misao na srednji dio trbuha, u područje pupka, i pronađi smještaj srca, gdje je sjedište duše. U početku će ti se sve to činiti tamno i nelagodno, ali ako ostaneš izdržljiv danju i noću, osjetit ćeš neizrecivu sreću. Čim duša razotkrije taj smještaj u srcu, biva obasjana mističkom eteričkom svjetlošću."

Čitalac može da usporedi u prethodnom poglavlju Buddhin simbolički opis doživljajnih stanja na četiri stepena *dhānam*, od doživljaja prvog unutarnjeg strujanja ili „mravaca" do spiralnog kretanja *prāṇe* i do doživljaja cvjetanja raznobojnih lotosa u strujanju svježeg izvora sa dna, sa razjašnjenjem tih simbola u ovom poglavlju.

ASKETSKE PRETPOSTAVKE ISPRAVNOG ZADUBLJENJA (ĐHĀNAM)

Prošlo je blizu deset godina otkad sam se povukao u meditativni pustinjački život u Sri Lanki. Svoju polaznu orijentaciju i prve utiske o buddhističkoj metodi kontemplativnog zadubljenja, *đhānam*, pokušao sam da razjasnim i opišem u prethodna dva poglavlja, napisana prvih godina mog boravka ovdje. Slijedeći je dodatak ograničen na studijsku i bibliografsku nadopunu podataka koje sam u tim prvim prikazima pokušao da obradim. Želim posebno da upozorim da njega duha *(bhāvanā)* ove vrste nipošto ne isključuje studijski rad u smislu stroge racionalne discipline mišljenja. Izraz „meditacija" u značenju usvojenom u evropskoj filosofiji (osobito u Descartesovim *Meditationes de prima philosophia* i Husserlovim Kartezijanskim meditacijama, koje su bile od ogromne važnosti za moj komparativno-filosofski pristup ovoj cijeloj problematici) odgovara, po mojem shvaćanju, u potpunosti radu na području prvog stepena *đhānam*, a ostaje neophodno sredstvo dopunske njege duha i dalje, u primjeni reduktivne metode *(epohé)* ili „misaone izolacije" *(ćitta-viveko)* meditativnih sadržaja na stepenima kontemplacije koji su unutar iste strukture *đhānam* postepena dalja područja zadubljenja.

1. Ispravan napor (sammā vāyāmo) i opuštanje (relaksacija)

U novijim evropskim interpretacijama postalo je teorijski važno pitanje o odnosu kontemplacije uz pojačanu

koncentraciju pažnje prema shvaćanjima o opuštanju (relaksaciji) organizma kakvo se primjenjuje u savremenoj psihoterapiji, i sve se češće brka s „buddhističkom" ili bilo kakvom drugom „orijentalnom" metodom meditacije. Znatnu odgovornost za tu zbrku snose autori popularnih prikaza autentičnih metoda, ne samo zbog nekompetentnosti *psihofizioloških* opisa nego mnogo češće iz površnosti, bilo dobronamjernog ili zlonamjernog raspravljanja o idejama i metodama s kojima jedva da su upoznati iz vlastite prakse. Neophodnom ozbiljnom praksom se ovdje može priznati jedino trajna svakodnevna i krajnje pedantna primjena tih metoda, praksa koja je postala navika i neophodan regulativ načina života u cjelini tako da i mala odstupanja od harmoničnog rasporeda dana izazivaju znatne smetnje u ravnoteži smirenog i pažljivošću neophodno *usporenog ritma života.*

Tipično je iskustvo i u najboljim (burmanskim i japanskim zen) meditacionim centrima da kratak trening od nekoliko sedmica, intenzivniji i od normalnih mogućnosti u asketskom životu u samostanima, osobito na potpune strance bez predrasuda djeluje neočekivanom snagom i izaziva neposredne uspješne učinke. Ali nemogućnost održavanja te prenapregnute njege duha dovodi kasnije do naglog gubljenja sposobnosti da se kontemplativni doživljaj obnovi, pa i da mu se osjeća naknadno blagotvorno djelovanje u ponovnom suočenju sa svakodnevnim životom.

Treći dio Buddhina osmerostrukog puta, dio koji se odnosi na „ispravno zadubljenje" (pažnja i sabranost, *sati, samādhi*) polazi od pretpostavke „ispravnog napora" *(sammā vāyāmo).* Već bi iz tog naglaska trebalo biti dovoljno jasno da se metode ove vrste ne daju *svesti* na vježbe relaksacije. To, dakako, ne znači da ne postoji određena funkcionalna veza između jedne i druge vrste metoda za smirivanje tijela i za smirivanje duha, ili da se njihova uzajamna primjena nužno isključuje. Taj vrlo teško opisivi, ali važan *odnos nadopunjanja napora i opuštanja* nazvao bih u najširem smislu dijalektičkim usklađivanjem ekstenzivnosti pažnje i intenzivnosti zadubljenja. Drugim riječima, to je sklad živahnosti pažnje koja se, umjesto da ostane prirodno raštrkana, usredotočuje na predodređeni predmet kontemplacije, a taj predmet sabranosti treba da bude odabran među što

jednostavnijim *tjelesnim* osjetima (dodira, osobito dodira daha u plućima, i sl.). Izraženo terminologijom *kundalini-yoge*, to je svjesno usklađivanje djelovanja *iḍe i piṅgale (sympathicusa* i *vagusa)* u izrazitoj namjeri pojačavanja i osamostaljivanja njihova djelovanja, a da se time ne poremeti uzajamni sklad. Na fiziološke posljedice mogućih poremetnji bit će potrebno posebno upozoriti u nastavku. Ovdje bih najprije želio da upotpunim što zorniji opis doživljajnog kompleksa.

Terminološka poteškoća je u tome da izrazi *sati*, pažnja[89] i *samādhi*, sabranost ili koncentracija, u doslovnim značenjima koja ne možemo i ne smijemo pokušavati da zaobiđemo ili iskrivimo, ipak ne odgovaraju u modernoj psihološkoj terminologiji onome što prvobitno znače za Indijca: Osobito *samādhi*, posljednji stepen Buddhina osmerostrukog puta, a još izrazitije u Patañđalijevu sistemu *yoge*, isključivo znači doživljajno stanje duhovnog zadubljenja do kojeg nas dovodi *đhānam* (*dhyanam* u *yogi*, gdje je to sedmi, pretposljednji član analognog osmeročlanog puta meditativnog zadubljenja, čiji je posljednji, osmi stepen *samādhi*, krajnje izrazivo dostignuće). Da se taj krajnji doseg izražava riječju koja doslovno znači sabranost, implicitna je konotacija specifičnog i prvobitnog pojma *samādhi*.

Buddhin opis „uspostavljanja pažnje" (*sati-paṭṭhānam*) u kontemplaciji glasi:

> *Otišavši u šumu, ili u podnožju stabla, ili u praznoj prostoriji, isposnik sjedi skrštenih nogu, u uspravnom položaju tijela, s pažnjom uz*-postavljenom *pred sobom* (pari-mukham satim upa-tthapetvā).

Riječ *pari-mukham* znači još doslovnije „sučelice" ili licem *(mukham)* u lice, u suočenju. Fizička predodžba žive pažljivosti ne može biti zornije zaoštrena nego u ovoj formuli koja se ponavlja bezbroj puta. Očito je u isti mah da se ne može raditi o onom naporu pažnje pod čijim teretom zaboravni profesori gube kišobrane. Da je ovo istočnjačko shvaćanje pažnje oprečno zapadnom, postalo mi je ovdje

[89] Prvo značenje tog termina, *smṛtiḥ*, u sanskritu je „pamćenje". Kao tehnički termin u pāli tekstovima riječ dobiva pretežno značenje pažnje ili pažljivosti koja je izraz „držanja na pameti" onoga što je od bitne važnosti u nekom postupku ili opreznom ophođenju.

11*

jasno iz vlastitog iskustva nedugo po dolasku u pustinjačku sredinu. Intelektualna zaokupljenost problemima izražavanja doživljaja o kojima upravo pišem (pogotovo u prekratkom prijepodnevnom radnom vremenu) i zvuk zvona za ručak koji taj napor naglo i neugodno prekida, još me uvijek ponekad dovede do toga da se u nedozvoljenoj žurbi i smetenosti uputim u prošenje hrane bez prosjačke zdjele. Za okolicu je to groteskni vrhunac potpunog nedostatka „postojane pažnje" iz naslova osnovnog teksta i priručnika za kontemplativni život pustinjaka. Tu razliku u značenju između termina *sati* i našeg pojma pažnje pokušao sam da razjasnim u razgovorima sa svojim njemačkim drugom u prvom razdoblju pustinjačkog života ovdje u džungli, interpretirajući *biološko porijeklo* pojma *sati* s njemačkim „*Lauern*" ili „vrebati". Sugestivan je u tom pogledu prvi stih jednog od dvaju Rilkeovih soneta posvećenih Buddhi:

Als ob er horchte. Stille . . .
(Kao da prisluškuje. — Tišina . . .)

(Sonet je možda iz „Neue Gedichte". Nastavka, na žalost, ne mogu da se sjetim.)

Konačno mi je, nema tome dugo, došao u pomoć Krishnamurti. Neophodni obuhvatni *ugođaj* kontemplativnog zadubljenja, koji mi je dobro poznat, on je opisao, govoreći upravo o problemu pažnje (u jednom govoru srednjoškolcima) ovako:

> *Kao disciplinujete duh riječima: „Ne smijem gledati kroz prozor, ne smijem promatrati ljude koji dolaze, moram biti pažljiv iako bih želio da radim nešto drugo", sve to stvara podvojenost koja je vrlo razorna, jer rasiplje duhovnu energiju. Ali ako slušate obuhvatno, tako da nema podvojenosti ni otpora u bilo kojem obliku, onda ćete opaziti da duh može posvetiti potpunu pažnju bilo čemu bez napora. . . Zato je vrlo važno imati dovoljno prostora u duhu. Ako duh nije prenatrpan, ako nije neprekidno zauzet, onda može da sluša i kako onaj pas laje, i zvuk željeznice koja prolazi preko mosta u daljini, a ipak da potpuno pažljivo prati šta kaže čovjek koji vam ovdje govori. Duh je živ, a ne umrtvljen.*[90]

[90] J. Krishnamurti, *This Matter of Culture*, London, Gollancz, 1964, str. 133—136.

Govoreći ranije o „živahnosti pažnje" želio sam tim izrazom da prevedem izraz „*alertness*" kojim Krishnamurti izražava ono što bi trebalo da znači spomenuti naslov Buddhinih govora o *sati-paṭṭhānam* [osobito u duhu savremenih burmanskih metoda meditativnog uvida *(vipassanā)* o kojima će biti riječi u nastavku].

2. J. H. Schultz: Autogeni trening

Važnu tehničku orijentaciju prema metodama opuštanja tijela (relaksacije) stekao sam iz knjige berlinskog neurologa prof. J. H. Schultza *Das autogene Training (konzentrative Selbstentspannung)*. Iz razgovora s jednim američkim stručnjakom doznao sam da je i u institutima za parapsihologiju američkih univerziteta ta knjiga (u engleskom prijevodu) dobro poznata i da se metoda autogenog treninga i tamo primjenjuje za pripremu opažanika. Riječ je o sticanju sposobnosti svjesnog reguliranja rada organa koji normalno nisu svjesni, osobito srca i cirkulacije krvi.

J. E. Coleman u knjizi *The Quiet Mind* (str. 98) spominje da je pitao Krishnamurtija šta misli o encefalografskim i sličnim eksperimentima u tim institutima, gdje su ustanovljena neobična zračenja — alfa, beta . . . sve do teta — a ovaj mu je odgovorio: „Svaki se glupan može trenirati da to postigne. Ali šta će mu ta sposobnost?"

3. U Ba Kin: Meditacija o nepostojanosti (aniććam)

Coleman u istoj knjizi opisuje i svoj neobično uspješan pokušaj primjene danas najpopularnije burmanske metode „buddhističke meditacije" *(vipassanā)* u centru učitelja U Ba Kin u Rangunu. Svrha je U Ba Kin metode da pomoću koncentracije na disanje izazove tjelesni doživljaj nepostojanosti psihofizičkog ustrojstva ličnosti u svjesnom doživljaju njegova raspršivanja u doživljajnom toku *(bhavanga-soto*, usp. Bergsonov *flux du vécu)*. Fiziološke eksperimente s učincima analognim U Ba Kinovim vršio je i opisao i J. H. Schultz. U Schultzovim eksperimentima su pojedinačni doživljajni elementi razrađeni u nepovezanim

temama raznih vježbi svrstanih u postepeni slijed koji se djelomično spontano integrira, dok ih U Ba Kin u posve različitom pristupu od početka integrira u jedan jedinstveni doživljaj s produbljenim *uvidom u egzistencijalni smisao* izražen u osnovnoj tročlanoj strukturi Buddhina učenja: *aniććam* ili nepostojanost životnog toka; *dukkham*, osjećaj egzistencijalne nelagodnosti ili patnje koju izaziva osjećaj nepostojanosti bilo čega u svijetu i životu; *anattā*, uvid u nepostojanje i iluzornost svake pretpostavke o postojanom, ili metafizičkom, „nosiocu tereta" te sveopće patnje; ukratko, uvid u ništetnost duše i oslobođenje od osnovne egzistencijalne iluzije i predrasude. U tom je smislu U Ba Kin svoju metodu nazvao meditacijom o temi nepostojanosti *(aniććam)*.

Schultz opisuje svoju „tehniku", koja nas zanima u ovoj analogiji, pod naslovom „rashlađivanje čela" ovako[91]:

> *Dosadašnja tehnika je dovela do toga da cijelo tijelo miruje opušteno, teško, toplo, uz smiren rad srca i disanja i toplo strujanje u području trbuha. Iz tog smo općeg doživljaja namjerno izlučili glavu, a posebno ono područje u kojem obično lokalizujemo doživljaj svoga ja* (das Icherlebnis) *. . . područje čela.*

Sugestivna formula za rad na tom području glasi: „Čelo je malo hladnije." U opisima opažanika taj je doživljaj izražen kao „lagani svježi dašak na čelu" (‚dodir duhova', Geisterhauch).

> *To možemo razjasniti ovako: kad čovjek usredotoči pažnju na čeono područje, osjeća i najlaganije pokrete uzduha i rashlađenje koje isto tako neprekidno nastaje zbog isparavanja. Ta je okolnost možda isto tako važna i za simptome aure . . . tako da opažanici često dolaze do usporedbe s krajolicima na Mjesecu.*

To je organsko stanje u Schultzovim protokolima opisano i kao „početna unutarnja borba između solarnog pleksusa (u trbušnom području) i čela". Skoro doslovno isti fenomen nalazimo u komentarskoj književnosti o *yogi* u opisima odnosa *ćakri* u solarnom pleksusu trbuha i u čeonom području, odakle „hladna kap Mjesečeva soka pada

[91] Op. cit. (v. bibliografiju), str. 83—86.

na užarenu Sunčevu plohu" unutar čovjekova mikrokosmičkog organizma. Jedan U Ba Kinov opažanik opisuje neočekivan doživljaj nepostojanosti svijeta kao „*aniććam* u trbuhu".

Normalna primjena U Ba Kinove metode koncentracije na mikrokosmički tok zbivanja u organizmu polazi od glave, gdje opažanik sugestivno treba da izazove osjet strujanja i raspršivanja konzistencije vlastitog organizma, a taj osjet treba zatim da se postepeno proširi po cijelom tijelu. Jedan Schultzov opažanik opisuje svoj doživljaj ovako:

> *Osjećao sam se kao podvodna biljka koja ravnomjerno i polagano biva pokretana.*

Taj iskaz djeluje kao parafraza Buddhina opisa trećeg stepena *ďhānam* u „govoru o plodu isposničkog života":

> *Tad upravo ovo tijelo biva oplahnuto, prožeto, ispunjeno i preplavljeno zadovoljstvom lišenim čulne prijatnosti, tako da baš ništa od čitavog tog tijela ne ostaje nedotaknuto tim zadovoljstvom lišenim čulne prijatnosti. — To je usporedivo s crvenim, bijelim ili plavim lotosovim cvjetovima, od kojih se neki, iznikli pod vodom i narasli pod vodom, ne izdižu iznad vodene površine, nego crpu hranu iz dubine, tako da ih svježa voda oplahuje, prožimlje, ispunjava i preplavljuje od čaške do korijena, tako da nijedan dio tih lotosa, crvenih, bijelih ili plavih, ne ostaje van dosega svježe vode.*
>
> Dīgha-nikāyo 2

4. Ràmana Mahârshi: „Ko sam?"

Na najsnažniji opis rasplinjavanja ili „otapanja" samoga sebe *(ātmā)* naišao sam u izražajnoj simbolici vedāntinskog pogleda na svijet, u svjedočanstvima o primjeni metode kontemplacije jednog od posljednjih velikih duhovnih učitelja Indije, Ràmane Mahârshija (umro 1950), u filosofski mnogo dubljem neposrednom zahvatu u ontološku srž ljudskog bića. U nizu pouzdanih interpretatora učenja tog šutljivog mudraca ističe se njemački indolog i jedan od najpoznatijih saradnika C. G. Junga na području dubinske psihologije, H. Zimmer, u knjizi *Der Weg zum Selbst*, posvećenoj isključivo prikazu učenja Ràmane Mahârshija.

Da pravilno shvatimo to učenje, treba poći od predznanja o *Kena upanišadi*.[92] Ta kratka, pjesnički snažna upanišad polazi od pitanja:

Od koga usmjerena misao teži k odredištu?

Druga polovica teksta, u prozi, neobična je mitološka alegorija o nemoći bogova, ne da spoznaju, nego da *pre*-poznaju sveobuhvatni apsolut vedāntinske filosofije, *brahmā* [a „to" nije isto što i vedski bog stvoritelj Brahmā, kojemu se izrugiva Buddho u *Kevaddha-sutti* (D. 11)]. Osjetivši prisutnost *brahmana*, bogovi Oganj, Vjetar, pa i sam uzurpator vrhovne vlasti u njihovu panteonu Gospod Indra, „nasrću" na tu bezličnu moć da bi uvidjeli njeno biće, no neutralno *brahma* je bitak bez bića, čista transcendencija ‚po sebi'. Oganj, da bi pokazao svoju razornu moć, u odnosu prema sveobuhvatnom *brahmanu* nije sposoban da spali ni sitnu slamku, a Vjetar da tu slamku podigne. Indra, želeći prodrijeti u bezobličnost *brahmana*, nailazi tek na *māyu*, svemirsku iluziju personifikovanu u prividu prekrasne žene, koja je „Umā, kći snježnih vrhunaca Himalaya". Tako pred pitanjem sveobuhvatog bitka: „Ko si?" biva poništena svaka prirodna i natprirodna kosmička moć. Od tog posljednjeg egzistencijalnog pitanja vedāntinske filosofije, na koje nema odgovora u cijelom svemiru izvan čovjekova bića, polazi i Ràmana Mahârshi. Njegova introvertna formulacija pitanja, koje je isključiva tema kontemplativnog zadubljenja, glasi na sanskritu:

Ko 'ham? (*Ko* znači „ko", a *'ham*, skraćeno *aham*, znači „ja"), dakle: „Ko sam?". Pitanje: „Ko si?" iz upanišadi glasi i znači jednako na sanskritu i našem jeziku.

Pitanje: „Ko sam?" prirodno jeste i treba da ostane izvan dometa svakog racionalno-diskurzivnog analitičkog odgovora, kao i svako istinsko egzistencijalno pitanje. Na tom se načelu egzistencijalnog pitanja osniva i japanska zen-metoda u buddhizmu. Onome ko traži „izraziti" odgovor, Ràmana kaže:

— *U tebi postoji neočitovana snaga* (šaktiḥ) *koja izvan tebe nije ništa.*

Jedan sljedbenik te metode kaže:

[92] V. moj prikaz i prijevod te upanišadi u *Filosofiji istočnih naroda I*, str. 56—61 i 240—243.

— *To sam pitanje („Ko sam?") postavljao, ali ga nisam ponavljao. Treba ga postaviti i čekati na odgovor.*

Ràmana ga je uputio da „pitanje postavi sam sebi i traga za izvorom iz kojeg potječe njegovo ja".

— *Treba nastojati da dosegnemo istinsko dno iz kojeg potječu misli, a tada* istrgnuti iz korijena *misao, osjećaj i težnju.*

U tom je iskorjenjivanju isključivi *smisao asketskog pročišćenja* za kojim tragaju svi ovi putevi duhovnog zadubljenja. Nema sumnje da se to postiže jedino pod cijenu poništenja vlastitog ja ili ‚samoga sebe'.

Uspješno traganje za dnom vlastitog bića dovodi nas do doživljaja „otapanja" tog dna na prvi doticaj refleksivne svijesti.

Najpoznatiji japanski filosof 20. vijeka, Nishida Kitarô, koji se, prema vlastitim riječima, cijelog života trudio da terminima evropske filosofije interpretira smisao zen-buddhizma, izabrao je slijedeću vlastitu pjesmu za *motto* svome glavnom filosofskom djelu o ništavilu Intelligibility and Philosophy of Nothingness, *(Tokyo, Maruzen, 1958):*

Postoji bezdno
u meni, osjećam.
Ma koliko uzbudljivi bili valovi
radosti i bola,
ne mogu ga doseći.

Moj je učitelj Pavao Vuk-Pavlović izrazio, iako sa različitog stanovišta u pjesmi „Zov" (52. rijek), osjetljivost istog kontemplativnog zahvata:

No čini se, put do srca je šutljiv
od svemirskih dubina dalji . . .
Čezne za sućuti, u duši tko
tjeskobno traži vrelo neobznanjivo,
smislotvorne vrednote krhko tlo.
Nemoćno, nježno, nježno, neobranjivo, —
ne diraj u nj naslutivši mu dno:
tako je lako, tako lako ranjivo!

Doživljaj topljenja svijesti o sebi Ràmana Mahârshi naziva *mano-layaḥ* (*layaḥ* znači „topljenje" ili „iščezavanje",

a *mano* je opći pojam duhovnih svojstava i sposobnosti, latinski *mens*).

— *Kad ti se u duhu pokrene pobuda koja te usmjerava prema vani, nemoj je slijediti, nego nastoj da pogled okreneš u nutrinu, pa pitaj: „Koga je pokrenula ta pobuda?"*

Sljedbenici Ràmane Mahârshija, osobito indijski ne-buddhisti, smatraju često da je njegovo učenje najsrodnije Buddhinom, ali da topljenje svijesti o sebi treba shvatiti kao nestajanje u sveobuhvatnosti *brahmana*. Ràmana doista nikad nije negirao vedāntinski pojam *ātmana* u tom obuhvatnom smislu *(param-ātmā)*. Nije teško shvatiti da je *vjera* te vrste nužno bila i ostala izvan vidokruga i smisla *doživljaja* na čiji je doseg upozoravao:

Zadovolji se znanjem da je zbilja stanje bez „ja".

Analizujući odnos pitanja i odgovora u učiteljevim razgovorima s ortodoksnim Indijcima, a to je bila većina njegovih vjernika, H. Zimmer zaključuje:

„Većina susreta mudraca sa svijetom odigrava se na razini koju tvori zbir nesporazuma."

Na srodnosti učenja Ràmane Mahârshija s Buddhinim osobito su insistirali poznavaoci buddhizma koji su s raznih strana i u raznim vidovima težili za „stapanjem" buddhizma s vedāntom. Ako naglasak u buddhističkoj kontemplaciji prebacimo s ranije prikazane početne teme nepostojanosti *(aniććam)* na krajnji termin iste strukture *anattā*, metoda Ràmane Mahârshija tu nesumnjivo nalazi neposrednu primjenu u najdubljem smislu i stepenu gdje se neminovno eliminira verbalistička razlika između „ja" i „sebe". Tom neposrednošću interpretacije vjerujem da ne bismo počinili nasilje protiv prvobitne namjene Ràmane Mahârshija. U situacijama na koje se osvrnuo Zimmer, nisu bile rijetke Ramanine izjave ove vrste:

— *Meditacija „ja sam ON" ili „ja sam* brahma*" je više ili manje intelektualna meditacija. Ali upućivanje pitanja sebi u mojoj je pouci neposredno iskustvo, pa je doista iznad takvih meditacija.*

(O „velikim izrekama" iz upanišadi)

Učenje Ràmane Mahârshija sažeto je u njegovoj poemi od četrdeset strofa, *Ulladu narpadu*[93] (na tamilskom jeziku), koja počinje pitanjem:

Postoji li znanje koje ne bitiše?

A u šestoj strofi pita:

Reci: ako svijet shvaćamo jedino u duhu
posredstvom pet osjetila,
zar je svijet nešto izvan našeg duha?

Takav je, iz kontemplativne perspektive, idealizam istine, koji nije idealizam platonskih ideja, a koji je bio i ostao prvobitni izvor indijske filosofije. Pitanja ove vrste potječu iz prastavnog uvida u neznanje *(avidyā)* uslovljeno transcendentalnom strukturom duha. Kad se na ta pitanja traži odgovor putem introspektivnog zadubljenja *(dhānam)*, možemo biti sigurni da im smisao nije retorski nego egzistencijalan, i da se odgovor ne traži u „dobro formuliranoj formuli" logičkih pozitivista, nego u stišavanju „zamišljanja i razmišljanja".

5. Sartre o transcendenciji jastva

Sartre je u kritici Husserlova stanovišta prema egološkom problemu (*La Transcendence de l'ego*, 1936)[94] počeo da razrađuje svoju teoriju o transcendentnosti faktora *ego* i o njegovoj posrednoj konstituciji u refleksivnoj svijesti. Njegova je fenomenološka analiza bliža buddhističkim negativnim shvaćanjima o „sebi" kao subjektu spoznajne svijesti. Prema Sartreovoj analizi, *ego* je noema ili objekt, a ne subjekt neposrednog predrefleksivnog doživljaja u toku svijesti. To se shvaćanje u osnovi podudara s rezultatima analize istog problema u intuicionističkoj psihologiji W.

[93] H. Zimmer prevodi naslov poeme sa *„Wirklichkeit — Vierzig Verse"*. Prof. T. M. P. Mahadevan, koji je Ramanu Maharshija poznavao lično, u knjizi *Ramana Maharshi and his Philosophy of Existence*, Tiruvannamalai, Sri Ramanasramam, 1959, daje opširno komentirani prijevod cijele poeme i naknadnih dodataka pod naslovom *„Forty Verses on Existence"*.

[94] Citati u nastavku su prema njemačkom prijevodu, *Die Transzendenz des Ego*, Rowohlt, 1964, str. 7—43. V. posebno str. 27, 16, 34, 15, 11, 20, 30, 37.

Jamesa (*Does 'Consciousness' exist?*, u *Essays in Radical Empiricism*, 1912), koji pod pojmom „čistog iskustva" nastoji da zahvati primarni sloj „toka misli" koji odgovara Sartreovu „predrefleksivnom *cogito*". Neposrednije nego u usporedbi s buddhizmom, koju bi trebalo komparativno-filosofski diferencijalno razraditi, Sartreov mi se opis predrefleksivne svijesti čini primjenjiv na razjašnjenje introspektivnog doživljaja na koji upućuje metoda kontemplacije Ràmane Mahârshija. Za analogiju s buddhizmom sugestivne su najprije Sartreove teze:

> *Ovdje nas zanima činjenično stanje nerazrješivog sintetskog totaliteta koji nosi sam sebe, a da mu nije potreban nikakav nosilac X.*
> *Iskon svijesti ne može biti ništa drugo nego sama svijest.*
> *Ego nije realni totalitet doživljaja ... nego* idealno *jedinstvo svih stanja i djelatnosti.*
> *Pojam Jastva spada više u područje ‚vječnih istina' nego u područje svijesti.*
> *Za fenomenološki pojam svijesti, funkcija objedinjavanja i individualizovanja, koju vrši ‚ja', potpuno je suvišna.*
> *Svijest je upravo ono što omogućava jedinstvo i lični karakter moga ja. Ne postoji, dakle,* osnov *za uključenje nekog transcendentalnog ja.*
> *Jastvo* (le moi) *ne treba tražiti ni* u *ni* iza *nerefleksivnih stanja svijesti. Jastvo se pojavljuje jedino uz refleksivan akt i kao noematski korelat refleksivne intencije.*
> *Svijest sama sebe spoznaje jedino kao potpunu nutrinu. Tu svijest nazivamo sviješću prvog stepena ili* nereflektiranom *sviješću.*

Ovim zaokretom dolazimo na područje istraživanja na koje nas upućuje Ràmana Mahârshi. Na kontemplativan zahvat tog područja bacaju svjetlo slijedeća Sartreova upozorenja:

> *Ego je predmet koji refleksivna svijest zahvaća, ali ga i* konstituira.
> *Ja se ne pojavljuje kao konkretan momenat, kao polazna struktura moje aktualne svijesti.*
> *Ego nije vlasnik, nego predmet svijesti.*
> *Oslobođeno svih egoloških struktura, transcendentalno područje ponovno postiže svoju iskonsku bistrinu.*

Fenomenološka redukcija *(epohé)* koju Sartre tako primjenjuje na egološko područje da bi povratio „iskonsku bistrinu" čistom toku predrefleksivne svijesti, očito odgovara redukciji „zamišljanja i razmišljanja" u ishodišnoj Buddhinoj intenciji od koje polazi kontemplativno zadubljenje *dhānam*. Da opseg primjene nije a priori ograničen na ovako određeno egološko područje, potvrđuje identitet terminologije u primjeni redukcije „zamišljanja i razmišljanja" u Patañđalijevim *Yoga-sūtrāni*, gdje vjera u *ātmu* ostaje nepokolebiva (analogno, možda, Husserlovoj alternativi od koje se Sartre odvaja). Analogija je mnogo očiglednija u uputstvu Ràmane Mahârshija da na području iste predrefleksivne svijesti, koju Sartre oslobađa egološkog kompleksa, tražimo odgovor na pitanje: „Ko sam?"

6. Kuṇḍalinī-yoga

U uputama Ràmane Mahârshija možemo naći mnogo vrijednih opažanja o smislu i asketskim pretpostavkama kontemplativnog zadubljenja, a i o poteškoćama koje se javljaju tamo gdje ti preduslovi nisu zadovoljeni, te o predusretanju i otklanjanju nekih smetnji. Na nekoliko takvih opažanja želim da upozorim prije nego pređem na posljednji aspekt ove teme, o fiziološkim poremećajima do kojih dovodi primjena *kuṇḍalini-yoge*.[95]

Pozivom na doživljaj „otapanja":

> *Taj doživljaj, koji smo nazvali* mano-layaḥ, *tj. otapanje duha, još ne znači potpuno razrješenje, nego tek privremeno stišavanje svijesti.*
> *Otapanje i uništenje su dva načina dokončanja nemirnog duha. Ono što se otopi ponovno će se nakupiti, a ono što je odumrlo neće.*

Još prije hipijevskih lutanja za bezumnim užicima u „umjetnom raju" droga i seksualnih instinkata razdraženih predodžbenih halucinacija, bile su dobro poznate na ovom području i prirodnije stranputice *quasi*-kontemplativne svijesti prepuštene entuzijazmu mašte. To se u buddhisti-

[95] Slijedeći su citati iz knjige H. Zimmera (v. bibliografiju). — V. posebno str. 109, 190, 200, 111, 124, 240, 123, 44, 134, 119—120.

čkoj disciplini naziva *micchā-samādhi* ili pogrešno zadubljenje nasuprot kranjem stepenu Buddhina osmeročlanog puta, *sammā samādhi*, ispravnom zadubljenju do kojeg vodi jedino ispravno pročišćen i obuzdan asketski napor *(sammā vāyāmo)*.[96] U slijedećem odlomku ću pokušati da pokažem u kojoj su mjeri patološke fiziološke poremetnje svedive na nedostatak moralne pripreme i intelektualne dozrelosti, ne samo u slučaju povremenih eksperimenata, nego i postojanih vježbi ove vrste, čak i kad su te vježbe uspješne i smetnje uklonive.

Na opasnost popuštanja „predodžbama" mašte u vježbama opuštanja napora upozorava Ràmana Mahârshi:

> *Predodžbena fantazija već sama po sebi znači sputavanje. . . Zato se toga treba čuvati. Promatrač bez strasti i ravnodušan kaže sam sebi: „Neka se dogodi šta god hoće, ja samo promatram."*
> *Ako se stalno vježbaš u tom stavu i zadržavaš ga bez kolebanja, onda će se predodžba o tvom ja sama po sebi* ugasiti u tijelu.

Zato onaj ko se vježba u duhovnom zadubljenju,

> — *s jedne strane, ne smije dozvoliti nijednoj predodžbi da prodre u svijest i da ogledalo svijesti ispuni svojim likom, a s druge strane, ne smije da se prepusti dubinskom snu* yoge (yoga-nidrā) *koji je* autohipnoza. *Otapanje duha je znak da smo se već znatno približili cilju, ali to je upravo tačka gdje se račvaju putovi: jedan put vodi dalje do oslobođenja, a drugi u dubinski san* yoge.

Na pitanje: „Kako se može ovladati snima?" — Ràmana odgovara:

> *Ko njima može vladati u budnom stanju, može ih svladati i kad spava.*

Na tom raskršću uspona ka oslobođenju i pada u hipnotsko ropstvo mašte ili droga, snaga asketskog pročišćenja postaje neophodan preduvjet na putu oslobođenja koje je „utrnuće" *(nibbānam)*:

[96] Na ekstatička uzbuđenja i halucinatorne vizije kao smetnje i prepreke u vježbama zadubljenja upozorava osobito Mahasi Sayadaw u *The Progress of Insight.*

> *Stepen napuštanja svega u životu pretpostavlja čistoću i dozrelost duha.*
> *Ko želi da se oslobodi, taj gleda na tijelo s istim gađenjem kao na đubre na cesti u koje je ugazio iz nepažnje.*

Heidegger raspravlja o problemu egzistancijalnog smisla življenja u susret smrti *(das Sein zum Tode)*. Krishnamurti propovijeda život „u prijateljstvu sa smrću". Hemingway se zgražao da ljudi „umiru kao stoka". Duhovni obrat Ràmane Mahârshija, u mladosti, sastojao se u intenzivnom doživljaju vlastite smrti. Kasnije je govorio:

> *Umrijeti više ne mogu. To sam ostavio za sobom kao i djetinjstvo i mladost.*

To je neophodna priprema za doživljaje oslobođenja i „utrnuća" na putu asketskog pročišćenja, na putu „na kojem putnika nema".

Odnos ispravnog napora i opuštanja, Ràmana jednom zgodom razjašnjava jednostavno ovako:

> *U početku ne možeš ništa bez napora. Kad zađeš dublje, napor više nije moguć.*

Ne samo napor nego i tjelesne poremetnje i bolovi koje „vježbe u meditaciji" izazivaju poznati su vjerojatno, u blažem ili snažnijem obliku, svakome ko je pokušao da slijedi neki tečaj u „meditacionim centrima". U buddhističkim centrima se već s obzirom na to izbjegavaju svi ***eksperimenti s neprirodnim disanjem*** i sve ono što se pod pojmom ***kuṇḍalinī-yoge*** obično podrazumijeva kao nerazdvojiva pretpostavka ***haṭha-yoge*** ili „nasilne" metode.

Govoreći o fiziološkim osnovama ***kuṇḍalinī-yoge***, ja nikad i nipošto ne podrazumijevam upotrebu sredstava ni metoda *haṭha-yoge*, osobito ne u „tehnici disanja". Karakteristika je svih buddhističkih metoda da u njima nema mjesta ni za kakvu „tehniku" disanja. Tamo gdje se disanje *(ānāpānam)* primjenjuje kao sredstvo koncentracije pažnje, ono obavezno treba da ostane prirodno da bi se izbjegle fiziološke poteškoće i opasnosti. Pa ipak, ni u buddhističkim centrima tečajevi nisu potpuno bezbolni, jer su forsirani, iako ne pretpostavljaju nikakve tjelesno neprirodne eksperimente ako se apstrahiramo od prenaprezanja tijela u predugom mirnom sjedenju ili ležanju, a duha u sabranosti. Uza sve

to, „uspjesi" se i u tim centrima postižu izdržljivim naporom i prevladavanjem neophodne krize i pobune organizma koji se osjeća ugrožen bolovima nedužnog porijekla (trnjenje nogu, svrbež, glavobolja, koja se obično smatra dovoljno ozbiljnim razlogom za prekid vježbe i sl.). Takve bolove treba herojski podnositi do trenutka nenadanog olakšanja kad se javi osjećaj rasplinjavanja tijela i slične pojave. Često je u tome uspjeh cijelog tečaja. Osim toga, čovjek stiče naviku izdržljivosti u mirnom naponu koncentracije duha uz relativnu i djelomičnu relaksaciju tijela. To su vrline koje bi kasnije trebalo dalje njegovati u razboritim, ali vrlo redovnim i harmoničnim vremenskim razmacima i individualno prilagođenim okolnostima. O „praktičnim" prednostima sticanja takve vlasti nad biološkim tonusom organizma inteligentan pohađač takvih tečajeva može više naučiti iz knjige prof. Schultza o autogenom treningu nego od buddhističkih trenera.

Dublji uvid u cijelu tu dijalektiku stanovišta ili, doslovnije, „sjedišta" *(āsanam)* buddhističkih i nebuddhističkih meditacija stekao sam iz slijedećeg razjašnjenja Ràmane Mahârshija:

> *Ono što smatraš kušnjom ili novim bolom ili posljedicom svojih duhovnih vježbi zapravo je napor koji si nedavno nametnuo živcima i drugim dijelovima osjetnih organa. Tvoj je duh ranije bio okrenut prema zamjećivanju vanjskih predmeta posredstvom vodova osjetnih organa, i brinuo se da održava vezu tih osjetila. Sada se od njega traži da se otcijepi od te povezanosti, a sprovođenje tog povlačenja nužno izaziva bolnu napetost i trganje, ili skok... Shvatljivo je da odustajanje od odavno stečenih navika i sklonosti može izazvati takve bolove.*

Iz takvih psihosomatskih uzroka tumači se i nagli obrat „oslobođenja od tereta". Ne znam je li taj doživljaj bitno obilježje pojma *satori* u zenu, ali znam da doživljaje te vrste „otapanja", koje je uvijek privremeni i postepeni uspjeh, nipošto ne treba brkati s predodžbama i pojmovima o *nirvāni*, kako se sve češće događa i u buddhističkim centrima kod trenera i teoretičara koji počinju govoriti o „stepenima *nirvāne*".

7. Mahasi Sayadaw i „hereza trbušnog disanja"

Iako bi trebalo biti jasno da se bolne posljedice opisane vrste na putu duhovnog pročišćenja i oslobođenja ne mogu umjetno zaobići ni izbjeći, karakteristično je da moderne metode to uvijek ponovno pokušavaju kao tehnički nadomjestak asketskog morala *(sīlam)*, a apsurdne se pretpostavke te vrste ponekad dogmatizuju i u borbi istorodnih škola.

U dogmatskom otporu koji je polovinom 20. vijeka izazvala afirmacija spomenutih burmanskih metoda u *thera-vādo* buddhizmu i pokušaj uvođenja jedne od tih metoda, Mahasi Sayadaw, u Sri Lanku[97], glavni je napadaj ortodoksnih sljedbenika Buddhaghosinog *Visuddhi-maggo* bio usredotočen na metodu disanja. Mahasi Sayadaw, kao i većina drugih burmanskih učitelja preporuča početniku da se koncentruje najprije na dodirni osjet daha u trbušnom području, jer je ekstenzitet daha tu najširi i najlakše zamjetljiv. Dogmatski egzegeti Buddhaghosine komentarske tradicije (za koje je praktična primjena već stoljećima potpuno odumrla, pa osjećaju otpor prema svakom oživljavanju) ističu da Buddhaghoso spominje jedino usredotočenje pažnje na dodir daha na rubu nozdrve ili na gornjoj usni, tj. na ulaznoj i izlaznoj tački. Istina je da je ta *tačka* najsavršenija, jer je najsuženije područje moguće „usredotočenosti duha na jednu tačku". To je idealna tačka i zato najteže održiva kao *područje* praktičnih vježbi u zaoštravanju pažnje. Zbog toga je tipičan psihološki neuspjeh održavanja i zaoštravanja pažnje na tako uskom prostoru rada kroz duže vremena. Sâm Buddho je, govoreći često o koncentraciji na udisanje i izdisanje, proces opažanja, njegovo područje i njegov razvoj opisivao bitno drukčije, kao širok psihosomatski kompleks, koji je promašen ne samo u Buddhaghosinoj idealizovanoj statici, nego i u površnim opisima shematizma burmanskih metoda. U sporu burmanske prakse i cejlonske dogmatike u posljednje se vrijeme javljaju i predstavnici treće i posljednje *thera-vādo* zemlje, Sijama, upozoravajući na *niz* komponenata u Buddhinu prvobitnom

[97] Metodu Mahasi Sayadawa popularizovao je u znatno pojednostavljenom prikazu prilagođenom zapadnom „prosječnom čitaocu" Nyanaponika Thera (v. bibliografiju).

opisu, na koje se dogmatski diskutanti uopće ne osvrću, ni u teoriji ni u praksi. Evo toga prvobitnog tipičnog opisa, koji sadrži sve elemente koje bi trebalo uvažiti, ali baš zato što su tu sažeti *svi* elementi, ni Buddhin obuhvatni opis nije namijenjen za neposrednu primjenu u jednoj jedinoj vježbi, nego je opis *raspona doživljajnih mogućnosti*, spontanoj pojavi na koju treba obraćati pažnju, upravo zato da se vježbe ne bi mehanički šablonizovale i zanemarile biološku cjelinu „tijela disanja" za čijim se usklađenim razvojem teži:

> *Kao što vješt tokar ili tokarski učenik, vršeći dug zaokret zna: „Sad vršim dug zaokret", a vršeći kratak zaokret zna: „Sad vršim kratak zaokret" — isto tako i redovnik udišući dug dah zna: „Udišem dug dah", a izdišući dug dah zna: „Izdišem dug dah". Udišući kratak dah zna: „Udišem kratak dah", a izdišući kratak dah zna: „Izdišem kratak dah". „Udahnut ću svjestan cijelog tijela", tako se vježba. „Izdahnut ću svjestan cijelog tijela", tako se vježba. „Udahnut ću smirujući tjelesne funkcije", tako se vježba...*
>
> D. 22. Mahā-sati-paṭṭhāna-suttam,
> Veliki govor o postojanosti pažnje

Krajem 19. vijeka osnivači londonskog *Pāli Text Society* pronašli su na Cejlonu rukopis jedne knjižice napisane, po njihovim pretpostavkama, polovinom 18. vijeka o metodi „meditacije" koja se još uvijek primjenjivala u jednom zabačenom samostanu u toj zemlji, sve do pod kraj 19. vijeka. Zašto je i taj rudimentarni oblik izumro uskoro nakon otkrića, nije teško shvatiti iz samog priručnika, čiji je prijevod spomenuta ustanova izdala 1916. Postupak je potpuno šablonizovana i primitivno mehanizovana dugotrajna molitva iza koje nije moguće naslutiti nimalo živoga smisla. Prijevod toga djela *(Manual of a Mystic)* spominjem ovdje jedino zbog jedne poduže bilješke prevodioca na početku (str. 13—15) u kojoj se osvrće na *čakre* ili centre *kuṇḍalinī-yoge*, pa ističe:

> *Čitalac će primijetiti da buddhistička metoda ovdje ne nastoji da aktivira centre ispod pupka, jer taj postupak može biti vrlo opasan.*

Zbog iste „opasnosti" su i cejlonski kritičari burmanske metode osudili „trbušno disanje" kao opasnu herezu. Radi se o tome da su prema teoriji *kuṇḍalinī-yoge* najniži centri toga fiziološkog sistema smješteni u razini spolnih organa i da seksualnu energiju koriste kao „korijen" *(mūlam)* aktiviranja cijelog sistema *kuṇḍalinī*. Prema opisima istinskih doživljaja u vježbama indijskog *haṭha-yoge* to izgleda da je tačno, ali i neophodno, kao što su i baterije neophodne za rad električne lampice. Vitalizacija i sublimacija energetskog potencijala autonomnog živčanog sistema (ukoliko je moderna fiziološka analogija tačna) u slučaju neuspjeha vježbe jednostavno dovodi do seksualnog nadražaja. Iskustva burmanske metode ni izdaleka ne potvrđuju ozbiljne organske opasnosti te vrste, no njihova kritika može ponekad da sugestivno djeluje negativno na opažanika koji nema dovoljno samopouzdanja ili očekuje suviše čudotvorne posljedice.

Budući da ta vrsta malodušne bojazni nije jedini simptom organskih preobražaja s kojima treba računati u *kuṇḍalinī-yogi*, osobito u prenapregnutim tečajevima, treba se kritički ozbiljnije osvrnuti na psihofizičke implikacije one osnovne *promjene moralnog stava prema životu* o kojoj u ranijem navodu govori Ramana Maharshi. Isti je proces i Buddho vrlo izrazito okarakterizovao kao mijenu biološke vrste *(gotra-bhū)*, a Buddhaghoso je razradio dublji filosofski smisao te preobrazbe ličnosti daleko od bilo kakvih fizioloških implikacija o kojima je riječ u brutalnim i nezrelim zahvatima u biološku ravnotežu tjelesnog organizma[98].

8. C. F. von Weizsäcker i Gopi Krishna. Biološki osnov religijskog iskustva

Nedavno je problemu fizioloških pretpostavki *kuṇḍalinī-yoge*, u vezi sa sve većom aktualnošću eksperimenata ove vrste u Evropi, posvetio pažnju poznati atomski fizičar i epistemolog prirodnih znanosti C. F. von Weizsäcker (Max Plank Institut, München, koji rukovodi i radom ustanove *Forschungsgesellschaft für östliche Weisheit und westliche Wissenschaft*). On je svoja opažanja iznio 1971.

[98] V. osobito 22. pogl. *Visuddhi-maggo*.

godine u opširnom uvodu u knjigu kašmirskog *yogia* Gopi Krishna, čija je neposredna iskustva u primjeni *kuṇḍalinī-yoge* kritički provjeravao.[99] Budući da se biološka energija koja vitalizuje autonomni živčani sistem, koji Indijci nazivaju *kuṇḍalinī* ili zmija života, u najširem smislu naziva *prāṇaḥ*, a sastoji se od spleta „životnih dahova" koji pokreću sve životne funkcije, Weizsäcker pokušava da tu stvaralačku podlogu svijeta, koja je biološki izvor materije, analogno Bergsonovu „životnom zamahu" *(élan vital)* definira ovako:

> *Prāṇaḥ* je prostorno rasprostranjena oživljavajuća, a ponajprije pokretna moć *(Potenz)*. Teorija kvanta opisuje nešto što nije potpuno strano tom shvaćanju, i to naziva amplitudom vjerojatnosti. Odnos će možda postati jasniji ako vjerojatnost shvatimo strogo kao futurni pojam *(einenfuturischen Begriff)*, dakle kao kvantifikovani izraz onoga prema čemu evolutivno teži „struja vremena".

Za tako energetski shvaćen pojam materije-u-zamahu Weizsäcker kaže da ga „ponekad izražava u formuli koja se oslanja na Schellinga: priroda je duh koji se ne pojavljuje kao duh". Filosofske osnove ove analoške interpretacije metafizičkih pretpostavki *kuṇḍalinī-yoge*, ma koliko da su zanimljive s ovog stanovišta atomske fizike, ostaju izvan tematike koja nas ovdje neposredno zanima.

Gopi Krishnin opis vlastitog doživljaja oživljavanja sistema *kuṇḍalinī* koncentracijom i prodorom struje *prāṇe* iz najnižih organskih centara u spolnom području, pa do „Brahmina otvora" ili stecišta šavova triju dijelova lubanje, iako je potpuno individualan opis, ostaje ipak simptomatičan za vježbe umjetnog obuzdavanja disanja (*prāṇa-yāmaḥ*) u indijskom sistemu *yoge*. Ponovno napominjem da se taj sistem razvio znatno kasnije od sistema kontemplativnog zadubljenja *(dhānam)* u buddhizmu, a koliko mi je poznato, nijedna buddhistička metoda ne primjenjuje neposredno te postupke *haṭha-yoge*. Upravo zbog toga želim da se osvrnem na negativne nuspojave Gopi Krishninog uspješnog pokušaja. To su najprije bili jaki neuralgični bolovi na jednoj strani tijela, kojih dugo vremena nije znao

[99] V. bibliografiju.

kako da se riješi. Razlog je bio neuravnotežen razvoj vodova *iḍā* i *piṅgalā* (*sympathicusa* i *vagusa*, prema evropskoj analogiji kojom se ovdje služim). No osnovni uspjeh je i tu omogućio postepeno fiziološko uravnoteženje.

Znatno su važniji, s moga stanovišta, bili snažni i neočekivani *doživljaji odvratnosti*. „Odvratnost prema cijelom svijetu" *(sabba-loke anabhirati)* je jedan od deset bitnih „utisaka" *(saññā)* koji su u Buddhinoj shemi *pretpostavke* bijega od svijeta u isposnički život, a isposnički život u samoći je pretpostavka „ispravnog zadubljenja" u kontemplaciji. Opisi egzistencijalnog straha koji naglo spopada Buddhine sagovornike kad shvate njegovo učenje o ništavilu sebe i svijeta često se ponavljaju:

> . . . *Kad takav čovjek čuje* tathāgatu *(Buddhu) ili njegova učenika koji naučava iskorjenjivanje svih ustaljenih, autoritativnih, jednostranih i pristrasnih gledišta u svrhu smirenja svih podstreka, odricanja od svih sklonosti, dokončanja žudnje i strasti, raskida, utrnuća* (nibbānam) — *takav će čovjek tada pomisliti: „Ta to će me skršiti, to će me upropastiti, i više me neće biti." Zbog toga tuguje, jadikuje, nariče i obezumljen se tuče u prsa. To je, eto, prosjaci,* unutarnji užas pred nebićem.
>
> M. 22. Alagadd'ūpama-suttaṁ,
> Usporedba sa zmijom

Gopi Krishna je tradicionalan hinduistički otac obitelji srednjeg staleža. Iznenadni prodor novih snaga u njegov živčani sistem izazvao je tipične osjećaje gađenja i odvraćenosti, osobito u spolnom životu, koje nije bio spreman da podnese ni da razumije, a još manje da usvoji kao nužnu posljedicu. Primjena intenzovane životne energije i elana u prosječnom životu i sredini u kojoj je ostao i morao ponovno da se snađe, ispoljila se u raznim ekstatičkim stanjima i inspiracijama, u dostignućima o čijoj dubljoj vrijednosti Weizsäcker ima vrlo kritično mišljenje, npr. pisanje pjesama na raznim nepoznatim jezicima, među ostalim i vrlo prosječne staromodne lirike na njemačkom i sl. Zanimljivi opisi neposrednih doživljaja i naknadna teška iskustva u ponovnom povratku na normalan prosjek ranijeg života, a da ne izgubi novostečenu energetsku dimenziju, uz pretpo-

stavku ličnog poštenja (koje ovakvi doživljaji ničim ne garantuju), osposobljuju ga (sudeći po knjigama koje mu je v. Weizsäcker izdao u njemačkom prijevodu), da postane vješt učitelj *kundalinī-yoge*, a vjerojatno i iskusan savjetnik o tome kako da se u povoljnom slučaju otklone nepredviđene i neugodne posljedice takvog prodora preobilja životne snage koje ostaje suvišno, a po svemu sudeći i štetno za čovjeka opisanog u navedenom Buddhinu govoru.

9. Zaključak

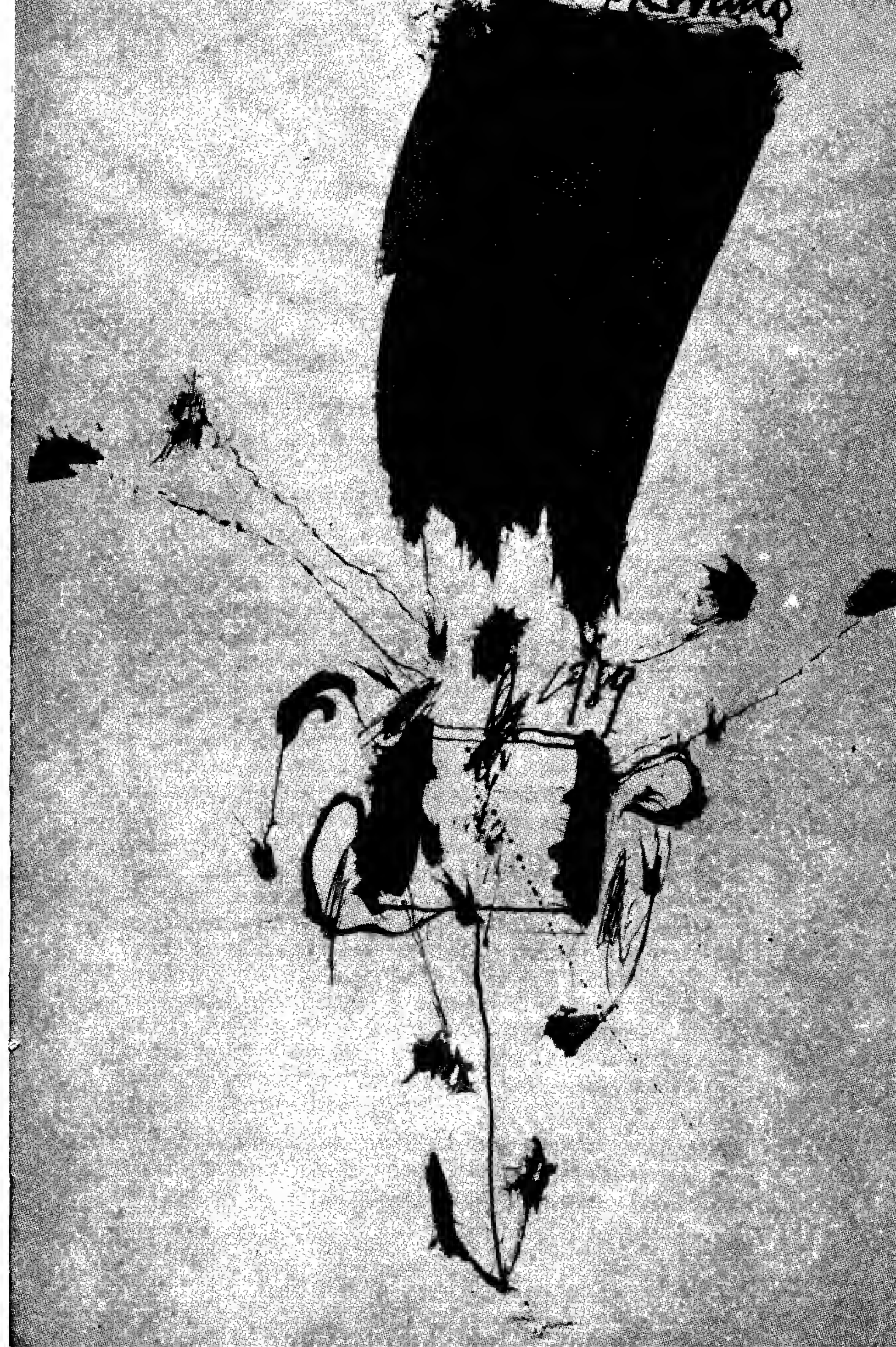
Traženje zaključka i moralne pouke iz ovdje prikazanih odlomaka čini mi se da upućuje na slijedeće krajnje pitanje na koje sâm za sebe nisam tražio odgovor, nego mu uviđam simptomatičnu vrijednost za određenu, sve brojniju vrstu čitalaca:

Treba li „buddhističku meditaciju" shvatiti isključivo kao *produbljavanje uvida u egzistencijalni doživljaj patnje* na koji se svodi Buddhino učenje i tome dosljedno asketsko odricanje od svijeta, ili tu „meditaciju" možemo raz-interpretirati i kao sredstvo eksperimentiranja u nekom novom smjeru okultističke religije koja isključivo teži za pozitivnim obogaćenjem doživljajnog iskustva *sui generis* zbog hedonističkih vrijednosti, čiju „realizaciju" očekuje od takvog introvertnog bijega iz svijeta, makar i po cijenu fizičke i moralne perverzije? S ovog posljednjeg stanovišta sigurno je bolje izbjegavati „buddhističku meditaciju".

Nema sumnje da pojam religije danas iziskuje potpuno novu definiciju u kojoj ponajprije pojmovi „bog" i „duša" ne mogu više ostati prvobitne i ishodišne pretpostavke. Na taj sam se problem osvrnuo na drugom mjestu[100], pa se ovdje na njega ne želim vraćati. Ako buddhizam treba shvatiti kao religiju, onda nam za definiciju religije uopće preostaje jedino spomenuto produbljivanje uvida u patnju i njenu egzistencijalnu uslovljenost. A ako nekonfesionalnu i nedogmatsku „religiju budućnosti" treba ograničiti na „čist doživljaj" (u smislu u kojem je fenomenologiju religijskog doživljaja počeo obrađivati već W. James krajem 19. stoljeća) i taj doživljaj shvatiti u okviru dihotomije mističke ekstaze i okultne vidovitosti, zar sticanje te doživljajne dimenzije u današnjoj konkretnoj situaciji, izvan kabinetskih i laboratorijskih prirodoznanstvenih analiza, ne bi težilo za tim da „vjernika" osposobi da sjedeći „u opuštenom položaju", možda pred kavanom, uz glomazne i žlundrave nožurine izvan mini-sukanja promatra još i vrzino kolo ludosti i odvratnosti u „duševnoj auri" oko glava prolaznika? Zar ne bi bilo bolje poludjeti nego postati vidovit, ako vidovitost i ludilo u takvim polureligijama okultizma nisu tek dvije strane iste medalje?

---

[100] V. moj rad *Why is Buddhism a Religion?* u *Indian Philosophical Annual*, Vol. 6/1970.



PLODOVI ISPOSNIČKOG ŽIVOTA

Uvodne napomene

Glavni razlog zbog kojeg sam odlučio da prevedem ovaj Buddhin dugi govor sadržan je u VI poglavlju (u mojoj podjeli teksta zbog preglednosti). Taj dio govora sadrži najpotpuniji postojeći opis četiri osnovna stepena kontemplativnog zadubljenja, *dhānam* (*rūpaddhānā* u terminologiji kasnijih skolastičkih klasifikacija). Uz osnovnu formulu svakog stepena, koja se ponavlja u mnogobrojnim drugim tekstovima, ovdje je (u drugom stavku) osobito naglašen *princip ne-ekstatičnosti* tzv. buddhističke „meditacije" za razliku od srodnih postupaka u ostalim religijama i sistemima *yoge*. Taj ne-ekstatički princip zadržavanja sabrane *(samādhi)* i zadubljene *(dhānam)* pažnje „upravo na ovom tijelu" istaknut je kao polazni kriterij za sve vrste „oplemenjivanja" duha *(bhāvanā)* opisane u Buddhinim govorima o „uspostavljanju postojane pažnje" (*sati-paṭṭhānam*), u uputi da treba u svakom slučaju promatrati „tijelo *u* tijelu, osjećaje *u* osjećajima, svijest *u* svijesti, i predmete svijesti *(dhammā) u* samim tim predmetima" — ne uznoseći se u „više sfere" i ne težeći za stanjima „prazne svijesti", koja je sa stanovišta Buddhine negacije stalne i supstancijalne duše isto tako proturječna pretpostavka kao i sa stanovišta moderne „psihologije bez duše".

Treći stavak formulacije svakog stepena sadrži specifičnu metaforu koja se odnosi na opis psihofiziološkog doživljaja, osjeta i čuvstva. Taj je opis — barem u fiziološkom

pogledu — razjašnjiv jedino sa stanovišta općeg indijskog sistema *kundalinī-yoge*, kako sam to pokušao da razjasnim u poglavlju „*Đhānam*, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije — II. Praksa".

Drugi razlog za izbor ovog govora je opširna razrada *moralnih pretpostavki i kvalifikacija* neophodnih za pravilan i zdrav put asketskog pročišćenja i oplemenjenja *(visuddhi--maggo)*. Razrada tih moralnih pretpostavki *(sīlam)* preuzeta je u ovaj (drugi po redu) govor u zbirci dugih govora iz prethodnog prvog govora, „o Brahminoj mreži" *(Brahma--đāla-suttam)*, čiji je drugi dio posvećen spoznajno-teorijskoj problematici, a poglavlje o moralnim principima je podijeljeno u tri dijela — kratak, srednji i dug opis vrlina. Zbog toga ponavljanja sam odlučio da u ovom prijevodu skratim treće, dugo poglavlje o vrlinama na bitnu strukturu, a da izostavim duge liste u kojima se nabrajaju zanati, igre i zabave u staroj Indiji. Po tim je dugim listama *Brahma--đāla-suttam* jedan od najzanimljivijih tekstova za etnografsko proučavanje indijske gradske civilizacije polovinom prvog tisućljeća pre n. e.

U vezi s tim tako skraćenim poglavljem o moralnim vrlinama jedno važno upozorenje. Danas je, na žalost, još više nego u ranijim pokoljenjima u Evropi, interesovanje za štokakve oblike *yoge* i „meditacije" u mlađem naraštaju, u kojem se osjeća neosporno živo buđenje religioznih pobuda, izgubilo neke temeljne kvalitete. Mutni okultistički interes (bitno ekstatičan i „transcendentalan" u lošem engleskom značenju te banalne riječi) združuje se s *kultom droga*, s obnovom najopasnijih dekadentnih oblika antičkih dionizijskih „misterija". Zbog toga bi trebalo da bude važno i sa stanovišta zdravog okultizma, pa čak i u prirodoznanstveno orijentiranoj akademskoj parapsihologiji, upozoravati da je sistem *kundalinī-yoge* (u eksplicitnom ili implicitnom smislu), o čijem aktiviranju se ovdje radi, izrazito i iz osnova fiziološki dio živčanog sistema, koji se lako dade podražavati umjetno u svim svojim latentnim funkcijama, ali postizanju ozbiljnih duhovnih rezultata to može i mora jedino znatno škoditi. Onima koji se nalaze pred tim problemom — bez obzira na to koliko su i s koje strane zainteresovani i za buddhizmu u biti stran okultizam — želim posebno da preporučim knjigu Rudolfa Steinera

„Kako se stiču saznanja viših svjetova?" (predratni prijevod. Original nosi naslov „Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?"; novije izdanje, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1961). U toj su knjizi s okultističkog stanovišta data ozbiljna upozorenja o ubrzanoj degeneraciji karaktera ljudske ličnosti ako se u razvoju ne teži za krajnjom moralnom čistotom sredstava i ciljeva. Steinerova razrada čini mi se zanimljiva i po tome što se izrazitije od redovnih indijskih prikaza osniva na nekim važnim buddhističkim pretpostavkama puta pročišćenja, iako tu koincidenciju Steiner tek nerado priznaje u jednoj bilješci.

Posljednji dio ovog Buddhina govora o vrlinama isposničkog života (pogl. VII u ovom prijevodu) raspravlja na svoj arhajski način i o parapsihološkim epifenomenima duhovnog razvoja. U bilješkama uz taj dio želio sam da ukratko upozorim na pretežno kulturno-historijski, a ne aktualno-okultistički značaj tih standardnih opisa magijskih moći i *vjerovanja koja nisu specifična za buddhizam*, a tim povodom da ukažem i na Buddhinu insistenciju da i u te stereotipno indijske opise uključi odlomke svoga učenja s dubljim smislom pronicanja u strukturu čovjekove moralne prirode i, konačno, pronicanja u posljednja filosofska pitanja o smislu i vrijednosti egzistencije. (Vidi osobito bilješku 17 uz taj dio teksta u prijevodu.)

Govor o plodu isposničkog života (Sāmañña-phala-suttam) iz zbirke dugih govora (Digha-nīkāyo 2)

I

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Rāđagaham, u mangovu gaju dvorskog liječnika Đīvaka, s velikom družinom svoga prosjačkog reda, hiljadu dvesta pedeset redovnika.

Bio je praznik bijelog lotosa, veče punog mjeseca petnaestog dana u četvrtom mjesecu.[101] *Vladar Màgadhe, Adātasattu, sin kraljevne iz Vidéhe, sjedio je na gornjoj terasi dvora okružen dvorjanicima. U tom prazničkom raspoloženju kralj Adātasattu izreče ovaj hvalospjev:*

„Ah, kako je ugodna, gospodo, ova mjesečinom obasjana noć!
Ah, kako je lijepa, gospodo, ova mjesečinom obasjana noć!
Ah, kako je divna, gospodo, ova mjesečinom obasjana noć!
Ah, kako je blaga, gospodo, ova mjesečinom obasjana noć!
Ah, kako dobro znamenje, gospodo, nosi ova mjesečinom obasjana noć!

[101] *Kattikā*, mjesec koji slijedi razdoblje monsunskih kiša u sjevernim i srednjim dijelovima Indije (od polovice oktobra do polovice novembra). Dan mladog Mjeseca u tom mjesecu slavi se i danas u Indiji kao praznik svjetiljaka, *dīpa-vali*, sveta noć, koja podsjeća na kršćanski Božić. U to doba, poslije monsunskih kiša, počinju cvjetati bijeli lotosi *(kumudam)*.

Kojeg isposnika ili brāhmana da posjetimo danas da nam razblaži duh?“

Kad je to izrekao, jedan dvorjanik oslovi vladara ovako:

— Veličanstvo, Pūrano Kassapo je poznat i slavan predvodnik zajednice brojnih sljedbenika i učenika, vrlo ugledan, čuven nadaleko, odavno se odvratio od domaćeg života i dosegao duboku starost. Neka vaše veličanstvo posjeti toga Pūrana Kassapa, on će mu razblažiti duh.

Te je riječi kralj saslušao šutke. (Ostali dvorjanici istim riječima preporučuju vladaru da posjeti druge čuvene učitelje: Makkhalija Gosāla, Ađita Késakambala, Pakudha Kaććāyana, Saūđaya Belaṭṭhiputta, Nigaṇṭha Nātaputta.)

Tom je zgodom i dvorski liječnik Đīvako sjedio blizu kralja Adātassattua i šutio dok ga kralj ne upita:

— A zašto ti, dragi Đīvako, šutiš?

— Veličanstvo, u mojem mangovu gaju boravi Blaženi, usavršeni, potpuno budni, s velikom družinom svoga prosjačkog reda, hiljadu dvesta pedeset redovnika. O tom se blaženom Gotami širi ovakav dobar glas: „Doista, on je blažen i usavršen, potpuno probuđen; postigao je ispravno znanje i vladanje, dobro je upućen znalac svijeta, nenadmašivi vodič ljudi koje treba obuzdati, učitelj bogova i ljudi, budan i blažen.“

— Onda, dragi Đīvako, naredi da se opreme slonovi za jahanje.

— Da, veličanstvo — odvrati Đīvako, pa naredi da se opremi petsto slonica i slon na kojem je vladar običavao jahati, te saopći kralju:

— Veličanstvo, slonovi su pripremljeni za jahanje. Ako želiš, možemo poći.

Tada kralj Adātasattu naredi da se petsto žena[102] *smjesti na petsto slonica, a on uzjaše svog slona, pa praćen lučonošama s velikim kraljevskim počastima otide iz Rāđagahe u mangov gaj dvorskog liječnika Đīvaka.*

Kad se kralj približio mangovu gaju, obuze ga strah, trepet i jeza. Tako ustrašen, uzbuđen i naježen reče Đīvaku:

— Da me ti, dragi Đīvako, ne varaš i ne zavodiš? Da me ne namjeravaš izdati neprijateljima? Kako to da se u

[102] Pretpostavlja se da su tih petsto žena sačinjavale vladarevu vojsku amazonki. Razlog njegova opreza i straha i na ovako kratkom putu bit će razjašnjen u mahā-rāđinoj ispovijedi na završetku razgovora s Buddhom.

tako velikoj družini prosjačkog reda od hiljadu dvesta pedeset redovnika ne čuje niti da ko kihne, niti da se zakašlje, niti da se bilo kako oglasi?

— Ne boj se, mahā-rāđa! Ja tvoje veličanstvo niti varam, niti zavodim, niti ću ga izdati neprijateljima. Približi se, mahā-rāđa! Eno tamo u kružnoj dvorani sjaje svjetiljke.

I tako kralj Adātasattu nastavi da jaše na slonu dokle je put bio prohodan za slonove, a zatim sjaše i pješice se približi vratima okrugle dvorane, pa upita Đīvaka:

— A gdje je Blaženi?

— Blaženi je, mahā-rāđa, onaj što sjedi pored središnjeg stupa, okrenut prema istoku, okružen družinom isposnika.

Tada kralj Adātasattu pođe prema Blaženome, ali se zaustavi sa strane i zagleda se u družinu isposnika, tihu, potpuno tihu, kao bistro jezero, a zatim izusti u zanosu:

— O, kad bi i moj sin Udāyi Bhaddo mogao da doživi takav mir kao ova zajednica prosjaka!

— Zanosiš li se to, mahā-rāđa, kud te srce vuče? — oslovi ga Buddho.

— Drag mi je, gospodine, kraljević Udāyi Bhaddo. Želim mu da doživi takav mir kao ova zajednica prosjaka.

II

A zatim kralj Adātasattu pozdravi Blaženoga, pa sklopljenim rukama oda počast prosjačkoj zajednici i sjedne sa strane. Sjedeći tako, oslovi Blaženoga:

— Želio bih, gospodine, da Blaženoga nešto upitam, ako Blaženi pristaje da mi odgovori.

— Pitaj, mahā-rāđa, šta god želiš!

— Postoje, gospodine, raznovrsna zvanja kao što su vodiči slonova, goniči konja, vozači kola, strijelci, zastavnici, vojskovođe, komornici, velikaši, kraljevići, glasnici, veliki borci i ratnici, posluga, kuhari, brijači, kupališna posluga, cvjećari, perači rublja, tkalci, košaraši, lončari, računovođe, blagajnici i druga slična zvanja. Oni koji ih vrše uživaju neposredno, već u ovom životu, vidljiv plod svoga rada za vlastitu korist i sreću, za korist i sreću svojih roditelja, žene i djece, prijatelja i drugova. Oni prinose darove isposnicima i brāhmanima za duhovnu dobrobit, pa time stiču nebesko blaženstvo A možeš

li mi ti, gospodine, pokazati plod isposničkog života isto tako neposredno vidljiv u ovom životu?

— Priznaješ li, mahā-rāđa, da si to pitanje postavljao i drugim isposnicima i brāhmanima?

— Priznajem, gospodine.

— Onda nam reci, mahā-rāđa, ako ti nije neugodno, šta su ti na to odgovorili.

— Nije mi, gospodine, neugodno govoriti u prisutnosti Blaženoga i onih koji su mu dolični.

— Onda govori, mahā-rāđa.

— Jedanput sam, gospodine, posjetio Pūraṇa Kassapa. *Pozdravio sam se s njim prijateljski, pa sam nakon prijaznog i učtivog razgovora sjeo sa strane (i postavio isto pitanje). Na to mi je Pūraṇo Kassapo odgovorio ovako: „Onaj ko djelo izvrši ili naredi izvršenje, ko kolje ili naređuje pokolj, ko pali ili naređuje palež, ko izaziva jad i nevolju, ko zastrašuje ili naređuje zastrašivanje, ko ubije živo biće, ko otima ono što mu ne pripada, ko je provalnik, pljačkaš, kradljivac, ko napada iz zasjede, ko je preljubnik, lažljivac, taj čineći tako ne počinja zločin. Ko bi točkom oštrim kao britva sasjekao sva živa bića na zemlji u jednu gomilu mesa, tim se ne bi ogriješio niti bi trebalo da grijeh ispašta. Ko bi išao južnom obalom Gange koljući i ubijajući, sijekući i naređujući sječu, paleći i naređujući palež, ni taj se time ne bi ogriješio niti bi trebalo da grijeh ispašta. A ako bi pošao sjevernom obalom Gange dijeleći darove, prinoseći žrtve i propisujući darivanje i žrtvovanje, time ne bi postao zaslužan niti bi stekao zasluge. Darežljivošću, obuzdanošću, suzdržljivošću, istinoljubivošću čovjek ne postaje zaslužan niti stiče zasluge.“ — Tako mi je, gospodine, Pūraṇo Kassapo, kad sam ga upitao za vidljiv plod isposničkog života, objasnio* učenje o nedjelatnosti. *Kao kad bi neko upitan za mangov plod objasnio šta je krušni plod ili obrnuto, isto je tako Pūrano Kassapo upitan za vidljiv plod isposničkog života objasnio učenje o nedjelatnosti. A ja sam tada pomislio: „Kako bi čovjek na mojem položaju mogao i pomisliti da prigovori isposniku ili brāhmanu koji boravi u njegovoj zemlji?“ Zato nisam ni pohvalio ni prekorio riječi Pūraṇa Kassapa. Mada sam bio nezadovoljan, to nezado-*

voljstvo nisam izrazio, nego sam, ni prihvaćajući ni odbijajući njegov govor, ustao i otišao.[103]

Jedanput sam, gospodine, posjetio Makkhalija Gosāla . . . *i postavio mu isto pitanje. . . , a on je odgovorio ovako: „Ne postoji, mahā-rāđa, ni uzrok ni povod izopačenosti bića. Bića su izopačena bez uzroka i povoda. Ne postoji ni uzrok ni povod pročišćenju bića. Bića se pročišćuju bez uzroka i povoda. Ne postoje ni vlastita djela, ni tuđa djela, ni ljudska djela. Ne postoji ni snaga ni moć, ni ljudska izdržljivost ni ljudski napor. Sva bića, životinje i biljke*[104]*, sve što živi, nema ni vlasti, ni moći, ni snage, nego sudbina razvrstava i preobražava bića u šest postojećih rodova gdje doživljavaju radost i bol. Postoji 1,400.000 glavnih vrsta rođenja i još 6.000 i još 600. Postoji 500 vrsta djela i još 5 vrsta i 3 vrste, a postoje i djela i poludjela. Postoje 62 postupka, 62 dijela kosmičkih razdoblja, 6 ljudskih tipova*[105]*, 8 stadija ljudskog života, 4.900 zanimanja, 4.900 vrsta beskućnika, 4.900 zmijskih boravišta, 2.000 sposobnosti, 3.000 čistilišta, 36 vrsta prašine, 7 vrsta maternica za svjesna bića, 7 vrsta maternica za nesvjesna bića, 7 vrsta maternica za nesputana bića*[106]*, 7 vrsta bogova, 7 vrsta ljudi, 7 vrsta đavola, 7 velikih jezera, 7 ponora i 700 ponora, 7 vrsta snova i 700 vrsta snova, 8,400.000 velikih razdoblja nastanka i propasti svijeta. Prolazeći kroz ta razdoblja i preporađajući se u njima, budale će kao i mudraci dostići kraj patnje. Zato nije tačna tvrdnja: ovom vrlinom, ili ovim obredom, ili ovom askezom, ili ovim isposničkim životom postići ću da mi dozrije još nedozreli plod djela, ili ću opreznim postupkom otkloniti posljedice djela. Isto tako nije moguće ograničiti mjeru radosti i bola u toku preporađanja, niti je smanjiti ni povećati, ni uzvisiti ni poniziti. Kao što se klupko konca, ako se baci, kotrlja dok se ne razmota, isto će tako i budale kao i mudraci, prolazeći kroz ta razdoblja i preporađajući se u njima, doseći kraj patnje." Tako mi je, gospodine, Makkhali Gosālo, kad sam ga upitao za vidljiv plod isposničkog života, objasnio* učenje o pročišćenju putem preporađanja . . .

Jedanput sam, gospodine, posjetio Ađita Késakambala . . . *i postavio mu isto pitanje. . . , a on mi je odgovorio ovako: „Ne postoji, mahā-rāđa, ni dar, ni žrtva, ni prinošenje žrtve; ne postoji dozrijevanje ploda ni dobra ni zla djela; ne postoji ni ovaj ni onaj svijet, ni otac ni mati, a ne postoje ni bića nastala sama od sebe. Ne postoje na svijetu ni isposnici ni brāhmani koji su idući uzvišenim putem dostigli uzvišeni cilj, koji su sami spoznali i prozreli ovaj i onaj svijet, pa ga objašnjavaju drugima. Čovjek se sastoji od četiri velika počela*[107]*, a kad proživi svoj vijek, ono što je zemlja u njegovu tijelu vraća se zemlji, voda vodi, toplota toploti, uzduh uzduhu, a osjeti se raziđu u prostoru. Četiri čovjeka, a nosila peta, odnose mrtvaca. Opijelo se vrši do lomače. Tamo od njega preostanu bijele kosti, a žrtveni darovi svrše u pepelu. Nauk o darivanju je zaglupljivanje, prazna je laž brbljanje onih koji propovijedaju učenje o smislu i svrsi. I budale i mudraci, kad im se*

[103] Ista se završna formula ponavlja i na kraju izvještaja o razgovoru sa slijećih pet učitelja. (Tačkice u tekstu uvijek naznačuju ponavljanje ranije formule.) Neki su od tih učitelja historijski dobro poznate ličnosti i iz drugih savremenih izvora, osobito đainskih, iako je prikaz njihova učenja ovdje tendenciozno sažet, pa i karikiran. Na identitet važnijih među njima osvrnut ćemo se u slijedećim bilješkama.

[104] Makkhali Gosālo [plemensko ime *(gôtram)* Gosālo potječe od „štala za goveda" kojima je to pleme obilovalo], jedan od najistaknutijih učitelja iz ove skupine, poznat osobito po tome što je dugo bio drug i takmac Nigaṇṭha Nātaputta (Mahāviro), reformatora prastare đainske religije. H. Jacobi, u uvodnom komentaru uz svoj prijevod đainskog teksta Sūtra-kritānga (u zbirci Jaina Sūtras, Part II, str. XXV i d., novo izdanje Sacred Books of the East Series, Vol. XLV, M. Banarsidas, Delhi, 1964), gdje se spominje i M. Gosalo, citira i ovaj dio našeg teksta kao učenje tipično za đainsku klasifikaciju živih bića u četiri kategorije, čija bi složena razrada bila teško prilagodljiva modernim shvaćanjima prirode.

[105] Na osnovu Buddhaghosinih komentara Buddhinih govora (5. v. n. e.), a i iz usporedbi s đainskim tekstovima, neke su od ovih klasifikacija razjašnjene u novijim prijevodima. Vidi T. W. Rhys Davids, engleski prijevod našeg teksta u Dialogues of the Buddha, Sacred Books of the Buddhists, Vol. II, London, 1899. Tako se npr. pet vrsta djelatnosti odnose na pet osjetnih organa, tri vrste na tjelesni čin, riječ i misao, a šest vrsta ljudskih tipova i slijedećih osam stadija ljudskog života na kanonsku formulaciju đainskih hagiografija „prorokâ" *(tirthankara)*.

[106] Nigaṇṭhā, naziv za đainske učitelje, redovni naslov Mahāvīre u buddhističkim tekstovima.

[107] Zemlja, voda, vatra i uzduh, kako se vidi iz nastavka. Uz to „grubo" tijelo *(sthula-šarīram)* čovjek posjeduje i „istančano" tijelo *(sukṣma-šarīram)*, prema učenju koje je osobito tipično za školu *sāmkhyah*, čija je teorija postala neposredan osnov *yoge*. Na tom općem indijskom vjerovanju u „istančano tijelo" osnivaju se i teorije o magičkim sposobnostima opisane u odsječku VII ovog govora, koje Buddho postepeno svodi i usmjerava prema duhovnim sposobnostima spoznajnog i moralnog uvida u pojave „kakve doista jesu".

raspadne tijelo, bivaju uništeni i stradavaju, poslije smrti više ne postoje." Tako mi je, gospodine, Ađito Kesakambalo, kad sam ga upitao za vidljiv plod isposničkog života, objasnio učenje o uništenju...

Jedanput sam, gospodine, posjetio Pakudha Kaććāyana *... i postavio mu isto pitanje..., a on mi je odgovorio ovako: „Ovih sedam stvari, mahā-rāđa, nisu proizvedene niti spadaju u red proizvedenih stvari, nisu stvorene niti pripadaju nekom stvoritelju, jalove su, strše kao hridine, čvrste kao stupovi. Niti se pokreću, niti se mijenjaju, niti škode jedna drugoj, niti može jedna učiniti išta da drugu usreći, ili unesreći, ili i usreći i unesreći. Kojih je to sedam? Čvrsta tvar, tekuća tvar, toplotna tvar, plinovita tvar, radost i bol, a životni duh je sedmi. Zato nema ni ubojice ni onoga ko naređuje ubijanje*[108]*, ni onoga ko sluša ni onoga koga treba slušati, ni onoga ko shvaća ni onoga ko razjašnjava. Kad neko nekome britkom sabljom odsiječe glavu, time niko nikoga nije lišio života, a sablja samo propada kroz raspon između sedam tvari." Tako mi je, gospodine, Pakudho Kaććāyano, kad sam ga upitao za vidljiv plod isposničkog života, na drugi način objasnio nešto drugo...*

Jedanput sam, gospodine, posjetio Nigaṇṭha Nātaputta *... i postavio mu isto pitanje..., a on mi je odgovorio ovako: „Nesputani* (nigaṇṭho) *je, mahā-rāđa, obuzdan četverostrukom obuzdanošću. On je spriječio sve zapreke, stegnuo sve zapreke, stresao sve zapreke, zahvatio sve zapreke.*[109] *Budući da je tako obuzdan četverostrukom obuzdanošću, zato se naziva nesputanim, zato se kaže da je nadišao sam sebe, da vlada sobom, da je sam sebe ustalio." Tako mi je, gospodine, Nigaṇṭho Nātaputto, kad sam ga upitao za vidljiv plod isposničkog života, objasnio* četverostruku obuzdanost...

---

[108] Ova je teorija preuzeta u popularni religijski epos Bhagavad-gitu, čiji je autor odobrava zato da bi njome opravdao kastinsku dužnost borbe i rata:

> „Tko misli: jedan ubija, a drugi gine ubijen,
> taj se vara. Nit ubija itko, niti je ubijen." (II, 19)

[109] Usp. moj raniji prijevod ovog uvodnog dijela Sāmańńa-phala-sutte u Filozofiji istočnih naroda I, str. 273—277. Bilješka na kraju, uz ovaj odlomak o učenju Nātaputta (Mahāvīre) odnosi se na retoričku dvoznačnost i neprevodiv efekat ove tvrdnje, u očevidno karikiranom prikazu najvažnije protivničke nauke.

Jedanput sam, gospodine, posjetio Sańđaya Belaṭṭhiputta *... i postavio mu isto pitanje..., a on mi je odgovorio ovako: „Da me pitaš postoji li drugi svijet, a ja da smatram da postoji, onda bih ti odgovorio da postoji. Ali ja ne smatram ni da je ovako ni da je onako, ni da je drukčije, ni da nije tako, ni da nije istina da nije tako. Da me pitaš ne postoji li drugi svijet, ili da li drugi svijet i postoji i ne postoji, ili da li drugi svijet niti postoji niti ne postoji, ... postoje li bića nastala sama po sebi (autogenezom) ili ne, ili i da i ne, ili ni da ni ne, ... postoji li dozrijevanje ploda dobrih i zlih djela ili ne ... ili i da i ne, ili ni da ni ne, ... postoji li usavršeno biće* (tathāgato, *sinonim za* buddhu) *poslije smrti ili ne, ili i da i ne, ili ni da ni ne, ... odgovor bi uvijek bio isti (neodlučan)." Tako mi je, gospodine, Sańđayo Belaṭṭhiputto, kad sam ga upitao za vidljiv plod asketskog života, dao smušen odgovor.*[110]

A sada pitam Blaženoga: ... Možeš li mi, gospodine, pokazati plod isposničkog života isto tako neposredno vidljiv u ovom životu (kao što je vidljiv plod rada u svjetovnim zvanjima nabrojanim na početku)?

— Mogu, mahā-rāđa. Samo treba da i ja tebe nešto upitam, a ti da mi odgovoriš kako želiš. Šta misliš, mahā-rāđa, o ovome: pretpostavimo da imaš slugu koji izvršava tvoja naređenja, koji ustaje prije tebe, a liježe kasnije, spreman da obavi sve što je potrebno, predusretljiv u djelu i riječi, pažljiv na svaki tvoj mig. A onda da taj sluga pomisli ovako: „Doista je neobičan i čudan tok dozrijevanja zaslužnih djela. Eto, ovaj vladar Màgadhe, Ađātasattu, sin kraljevne iz Vidéhe, čovjek je kao i ja. Pa ipak, on živi kao bog, obdaren i osposobljen da zadovolji užitke svih pet osjetila, a ja sam

---

[110] Imena, odn. nazivi šestorice učitelja nabrojanih u ovom dijelu govora sadrže i neka od njihovih karakterističnih obilježja. Prvi, Kassapo, se jednostavno naziva „starcem" (purāno). Naziv Makkhalija, o čijem životu i učenju je navedeno više podataka (u bilj. 4), je *Go-sālo*, ili posjednik staja za goveda, vjerojatno obilježje obiteljskog blaga. Slijedeći, Ađito, se naziva *Késa-kambali* po kosmatom gunju, jednom od tipičnih vrsta oporih i neugodnih asketskih odijela. (Usp. naziv *sūfī* za islamske mistike po odjeći slične vrste). — Nigaṇṭho („nesputani"), Nātin sin, u kasnijoj đainskoj tradiciji naziva se „velikim pobjednikom" *(mahā-vīro)*. V. bilj. 6. Posljednji, Sańđayo, naziva se jednostavno potomkom ili sinom *(putto)* svog roda Belaṭṭhi. On je jedan od tipičnih predstavnika *agnosticizma, koji Buddho odrešito odbija*, nazivajući ga „stanovištem jegulje", često u ovoj istoj formulaciji, ali ne kao učenje specifično samo za ovog učitelja.

tek sluga koji izvršava njegova naređenja... A i ja bih želio da budem kao on, da postanem zaslužan. Kako bi bilo da obrijem kosu i bradu, da obučem požutjelu odjeću, pa da se odvratim od domaćeg života i otidem u beskućnike?" Nakon nekog vremena on odluči da zbilja tako učini i da kao redovnik živi obuzdavajući tijelo, riječ i misao, zadovoljan neophodnom hranom i skloništem, radostan što može da živi povučeno. A tebe da ljudi obavijeste: „Neka Vaše Veličanstvo izvoli primiti znanju da onaj čovjek koji vam je ranije bio sluga i izvršavao sva naredenja ... sada živi kao isposnik i beskućnik... Bi li ti tada zahtijevao da se taj čovjek vrati i da ponovo postane sluga koji će izvršavati tvoja naredenja ... (kao i ranije)?

— Ne, gospodine, nego bih ja pošao da pozdravim njega, ustao bih sa sjedišta da mu izrazim poštovanje i da mu ponudim ruho i hranu, smještaj i ljekove za slučaj bolesti i naredio bih da mu se obezbijedi propisna straža i zaštita.

— Ne smatraš li, dakle, mahā-rāda, da je to neposredno vidljiv plod isposničkog života?

— Sigurno, gospodine, da jeste.

— Tako sam ti, mahā-rāda, pokazao prvi neposredno vidljiv plod isposničkog života.

— A možeš li mi, gospodine, pokazati još koji neposredno vidljiv plod isposničkog života?

— Mogu, mahā-rāđa! Samo je opet potrebno da i ja pitam tebe, a ti da mi odgovoriš kako želiš. Šta misliš, mahā-rāda, o ovome: pretpostavimo da je neki tvoj podanik zemljoradnik, da ima svoje domaćinstvo, da ispunja svoje obaveze dostavljajući ti dužni prinos. A onda da i on pomisli o svojem položaju (jednako kao i u prethodnom slučaju)... Bi li ti zahtijevao da se i taj čovjek vrati (na svoj zemljoradnički posao i obaveze)...?

— Ne, gospodine, (nego bih i u njegovu slučaju postupio jednako kao u prethodnom)...

— Tako sam ti, mahā-rāđa, pokazao i drugi neposredno vidljiv plod isposničkog života.

— A možeš li mi, gospodine, pokazati još koji neposredno vidljiv plod isposničkog života, još primamniji i sladi od ovih?

— Mogu, mahā-rāda. Slušaj sad pažljivo, mahā-rāđa, šta ću ti reći.

— Hoću, gospodine — odvrati vladar Màgadhe Ađātasattu, a Blaženi progovori ovako:

— Događa se, mahā-rāda, da se pojavi u svijetu onaj koji je postigao krajnju svrhu (tathāgato, *naziv za* buddhu), *usavršeni, potpuno probudeni, koji je postigao ispravno znanje i vladanje, dobro upućen znalac svijeta, nenadmašivi vodič ljudi koje treba obuzdati, učitelj bogova i ljudi, budan i blažen. Snagom vlastite spoznaje on je prozreo i zna da objasni ovaj svijet, njegove dobre i zle duhove, božanstvo koje njim vlada, pokoljenja isposnika i svećenika, bogova i ljudi. On propovijeda učenje slovom i duhom lijepo na početku, lijepo u sredini i lijepo na kraju, upućujući na potpuno savršen i pročišćen svetački život. To učenje čuje neki domaćin ili njegov sin, ili pripadnik bilo kojeg roda i plemena. Kad čuje to učenje, stiče povjerenje u usavršenoga, pa obuzet tim povjerenjem razmišlja ovako: „Domaći je život tijesan i pun prljavštine; slobodan se prostor otvara pred beskućnikom. Nije lako da čovjek koji živi u obitelji provodi svet život, potpuno usavršen i potpuno pročišćen kao glatka školjka. Trebalo bi da i ja obrijem kosu i bradu, da obučem požutjelu odjeću, pa da otiđem od kuće u beskućnički život." Nedugo zatim on napusti svoj dio imanja, malen ili velik, i porodičnu zajednicu, pa obrije kosu i bradu, obuče požutjelu odjeću i otide od kuće u beskućnički život.*

Kad je tako otišao u beskućnike, živi obuzdan pravilima redovničke discipline. Uzoran u načinu života i ophođenja, smatra opasnim i najmanji prestup. Trudi se da dosljedno sprovodi propise koje je usvojio. Dobronamjernost mu prožimlje djelo i riječ, život mu je čist, usklađen vrlinom, vrata osjetila dobro zaštićena. Pažljiv i promišljen živi zadovoljno.

III

A kako, mahā-rāđa, isposnik živi usklađen vrlinom? *Isposnik je, mahā-rāda, odustao od ubijanja dahom obdarenih (živih) bića, odvratio se od ubijanja. Okanio se štapa i mača, postao je skroman i milosrdan, i njeguje dobronamjernost prema svim živim bićima. — To mu je udio u vrlini.*

Odustao je od onoga što mu se ne daje, odvratio se od uzimanja; prima ono što mu se daje, očekuje da mu se dade,

i tako živi od onoga što stiče čistotom vlastitog bića. — I to mu je udio u vrlini.

Odustao je od razvratnog života i živi u svetoj suzdržljivosti. I to mu je udio u vrlini.

Odustao je od laganja, odvratio se od laži. Govori istinu, pridržava se istine. Pouzdan je i dosljedan, neće prevariti nikoga na svijetu. — I to mu je udio u vrlini.

Odustao je od ogovaranja, odvratio se od ogovaranja. Šta čuje ovdje, ne prepričava tamo da ovdje ne izazove nesaglasnost, a šta čuje tamo, ne prepričava ovdje da tamo ne izazove nesaglasnost. Tako združuje one koji su razdruženi i podržava one koji su složni. U slozi nalazi radost i veselje. — I to mu je udio u vrlini.

Odustao je od uvredljiva govora, odvratio se od osornosti. Služi se riječima koje su bezazlene, koje se rado čuju, koje su ljubazne i sežu do srca, riječima učtivim i omiljenim kojima se ljudi vesele. — I to mu je udio u vrlini.

Odustao je od brbljavosti, odvratio se od naklapanja. Govori kad je za to vrijeme, ozbiljno, smisleno, dosljedno istini i redovničkoj stezi. Riječi su mu dragocjene, izrečene u pravi čas i umjesno, odmjereno i s određenom svrhom. — I to mu je udio u vrlini.

Odrekao se zatiranja sjemenja i bilja. Jede jedanput dnevno, suzdržava se od večernjeg obroka, jede samo u određeno vrijeme. — Ne prisustvuje predstavama plesa, pjevanja, glazbe i igrokaza. Odrekao se nošenja vijenaca, upotrebe mirisa i kozmetičkih sredstava za uljepšavanje. — Odrekao se visokih i udobnih ležaja. — Ne pristaje da primi srebro i zlato. — Ne pristaje da primi sirovo žito, sirovo meso; žene i djevojke, sluge i sluškinje; ovce i koze, perad i svinje, slonove, goveda i konje; njive i polja. Ne pristaje da bude glasonoša ili posrednik. Ne pristaje da vrši kupovinu ili prodaju. Protivan je prevari u vaganju i mjerenju bakarnog novca. Protivan je nepoštenom postupku podmićivanja, prevare ili podvale. Protivan je sječi, pokolju, sužanjstvu, drumskom razbojništvu, ucjeni i nasilju. — I to mu je udio u vrlini.

I tako, dok neka gospoda isposnici i brāhmani, hraneći se jelom koje dobivaju od vjernika, nastavljaju da žive (prema ranijim lošim navikama), da zatiru sjemenje i bilje. . . , da gomilaju zalihe hrane, pića, odijela. . . , da prisustvuju predstavama. . . , da se zabavljaju kockanjem i sličnim igrama. . . , da pričaju dokone priče o kraljevima, razbojnicima, dvorjanicima, o vojsci i strahotama rata, o hrani, piću, odijelu . . ., o selima, gradovima i zemljama, o ženama i muškarcima . . ., o onome što je bilo i što nije bilo . . ., da se svade i spore ovakvim izjavama: „Ti ne razumiješ ovo učenje ni redovničku stegu, a ja razumijem"; „Ti si zapao u zabludu, a ja slijedim pravi put"; „Ja imam pravo, a ti nemaš"; „Ti kažeš na kraju ono što je trebalo reći na početku, a na početku ono što je trebalo reći na kraju"; „Govoriš nepromišljeno i naopako"; „Tvoja je tvrdnja pobijena, poražen si"; „Okani se te tvrdnje"; „Ispetljaj se ako možeš!" . . . I dok neka gospoda isposnici i brāhmani . . . nastavljaju da vrše poslove glasonoša i posrednika . . ., da varaju, da se hvale, da proriču sudbinu, da vračaju iz lakomosti za što većim dobitkom . . ., i da se takvim nedostojnim znanjem i umijećem izdržavaju u životu . . ., naš se isposnik odvratio od takvih nedostojnih sredstava zazornog života. — I to mu je udio u vrlini.

Kad je isposnik tako usavršen u vrlini, ne straši se više ničega od čega ga štiti vrlina, kao što se ni vladar, okrunjen pošto je svladao takmaca, više ne straši protivnika. Osposobljen u tom plemenitom ćudoredu, doživljava besprijekorno unutarnje zadovoljstvo. — Tako, mahā-rāđa, isposnik postaje usavršen u vrlini.

IV

A kako, mahā-rāđa, isposnik postiže zaštitu pristupa osjetilima? *Kad okom zamijeti neki lik, ne teži da mu zahvati ni opće ni posebno obilježje. Tako postupa zato da spriječi ono što bi pogodovalo pogrešnim i nepovoljnim utjecajima zanosa i razočaranja kad bi nadzor nad osjetilom vida (. . . sluha, njuha, okusa, dodira i mišljenja*[111]*) bio zanemaren. Osposobljen u toj plemenitoj zaštiti osjetila, doživljava nepomućeno unutarnje zadovoljstvo. — Tako, mahā-rāđa, isposnik sprovodi zaštitu osjetila.*

---

[111] Mišljenje ili razumijevanje (sposobnost kategorizacije) je, po Buddhinu shvaćanju (koje nije općeindijsko), šesto osjetilo, koordinirano, a ne nadređeno ostalim vrstama osjetne spoznaje ili gnozije. Za svako je osjetilo *(indriyam)* svojstveno da se sastoji od osjetnog organa, od specifičnog predmeta i od isto tako specifične vrste spoznajne svijesti o osjetnoj zamjedbi.

A kako se, mahā-rāda, isposnik osposobljava u pažnji i promišljenosti? *Isposnik promišljeno odlazi i vraća se (kad ide prositi hranu), promišljeno gleda ispred sebe i oko sebe, promišljeno pruža i povlači ruku kad oblači odjeću i uzima prosjačku zdjelu, promišljeno jede i pije, žvaće i guta, promišljeno obavlja veliku i malu nuždu, promišljeno hoda, stoji, sjedi, spava i bdije, govori i šuti. Tako se, mahā-rāda, isposnik osposobljava u pažnji i promišljenosti.*

A čime se, mahā-rāda, isposnik zadovoljava? *Zadovoljan je s toliko odjeće koliko je potrebno da zaogrne tijelo i s toliko hrane koliko je potrebno da zasiti stomak. Kud god pođe, nosi sobom samo toliko. Kao ptica, mahā-rāda, koja kud god poleti leti samo na svojim krilima, tako je i isposnik zadovoljan s toliko odjeće koliko je potrebno da zaogrne tijelo i s toliko hrane koliko je potrebno da zasiti stomak. Kud god pođe, nosi sobom samo toliko. — Tim je, mahā-rāda, isposnik zadovoljan.*

V

Oplemenjen tom cjelinom vrline, oplemenjen zaštitom osjetila, oplemenjen pažnjom i promišljenošću, oplemenjen zadovoljstvom u skromnosti, isposnik odabire osamljeno boravište u podnožju stabla u šumi, na obronku brijega, u planinskoj spilji, na groblju, na proplanku, pod vedrim nebom uz plast sijena. Poslije jela, kad se vrati iz prošenja hrane, tu sjedne skrštenih nogu, tijelo drži uspravno, a pažnju ustaljeno pred sobom.

Pošto se riješio čežnje za svijetom, *ćud*[112] *mu ostaje odvraćena od čežnje, duh mu se pročišćava od čežnje.*

Pošto se riješio mrzovolje, *duh mu ostaje bez zlih namjera. Milosrdan prema svim živim bićima pročišćava duh od mrzovolje.*

Pošto se riješio krutosti i učmalosti, *ostaje istrgnut iz krutosti i učmalosti, razbistren, pažljiv i razborit; duh mu se pročišćava od krutosti i učmalosti.*

[112] *Ćeto*, riječ iz istog korijena kao i *ćittam* (misao). Već u ranim *abhidhammo* tekstovima izraz *ćittam* zamjenjuje u značenju prvobitniji izraz *mano* (lat. *mens*), čije je značenje obuhvatilo intelektualnu svijest u širem smislu nego sama misao *(ćittam)*. *Ćeto*, za razliku od toga, obuhvata i ostala psihička stanja svijesti.

Pošto se riješio nemira i brige, *ostaje neuzbuđen; u unutarnjem spokojstvu duh mu se pročišćava od nemira i brige.*

Pošto se riješio kolebljivosti, *postaje nepokolebljiv, bez sumnje o onome što je dobro pročišćava duh od kolebljivosti.*

Kao kad se, mahā-rāda, neki čovjek zaduži da poduzme neki posao, pa mu taj posao uspije, te ne samo može da otplati raniji dug nego mu još i pretekne zarada tako da može izdržavati i ženu, . . . pa se tom uspjehu raduje i veseli.

Ili, mahā-rāda, kao čovjek koji se razboli, muči ga teška bolest, ne može da jede, tijelo mu iznemogne; ali nakon nekog vremena se oporavi od te bolesti, hrana počne da mu prija, a tijelo mu ojača, . . . pa se tom oporavku raduje i veseli.

Ili, mahā-rāda, kao kad čovjek zatvoren u tamnicu nakon nekog vremena bude pušten na slobodu, živ i zdrav, a ni imanje mu nije pretrpjelo štetu, . . . pa se tome raduje i veseli.

Ili, mahā-rāda, kao čovjek u ropstvu, koji nije svoj gospodar, nego je pod tuđim gospodstvom i ne može da ide kuda želi; ali se nakon nekog vremena oslobodi ropstva i postane svoj gospodar, i nezavisan od tuđeg gospodstva slobodno pođe kuda želi, . . . pa se toj slobodi raduje i veseli.

Ili, mahā-rāda, kao čovjek koji se uputi s novcem i imetkom na put koji vodi kroz pustinju gdje će teško doći do hrane i naići na razne opasnosti; ali u predviđenom roku pređe kroz tu pustinju i sretno stigne na odredište gdje se osjeća mirno i sigurno, . . . pa se tom uspjehu raduje i veseli:

Isto tako i isposnik smatra sam sebe dužnikom, bolesnikom, zatočenikom, robom, putnikom na opasnom putu tako dugo dok se ne riješi tih pet prepreka. *Ali kad se riješi tih pet prepreka, onda se smatra nedužnim, zdravim, puštenim iz tamnice, slobodnim čovjekom na pouzdanom tlu.*

VI

Kad uvidi da se riješio tih pet smetnji, osjeti radost. Iz te se radosti rađa prijatan osjećaj. Kad se duh osjeća prijatno, smiruje se i tijelo. Smireno tijelo osjeća zadovoljstvo. Ko je zadovoljan, postiže i postojanu sabranost duha.

Tako razdružen od strasti, razdružen od neispravnih postupaka, postiže i zadržava prvi stepen zadubljenja (dhā-

nam), *na kojem (još) postoji zamišljanje i razmišljanje.*[113] *To zadubljenje izvire iz osame, a obilježja su mu prijatnost i zadovoljstvo.*

Tad upravo ovo tijelo *biva oplahnuto, prožeto, ispunjeno i preplavljeno prijatnošću i zadovoljstvom iz izvora osame. Baš ništa od čitavog tog tijela ne ostaje nedotaknuto tom prijatnošću i zadovoljstvom iz izvora osame.*

To je, mahā-rāđa, usporedivo s postupkom vještog brijača ili njegova pomoćnika kad u brončanu posudu naspe mirisni sapunski prah, pa ga malo-pomalo prska vodom dok ga ne umijesi u sapunavu kuglu natopljenu i prožetu vlagom iznutra i izvana, ovlaženu toliko da se ne cijedi...

I to je, mahā-rāđa, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

A zatim, mahā-rāđa, kad isposnik savlada zamišljanje i razmišljanje, postiže i zadržava unutarnje smirenje, sažetost duha u jednu tačku, drugi stepen zadubljenja, *na kojem (više) nema ni zamišljanja ni razmišljanja. To zadubljenje izvire iz sabranosti*[114]*, a obilježje su mu prijatnost i zadovoljstvo.*

Tad upravo ovo tijelo biva oplahnuto, prožeto, ispunjeno i preplavljeno prijatnošću i zadovoljstvom iz izvora sabranosti. Baš ništa od čitavog tog tijela ne ostaje nedotaknuto tom prijatnošću i zadovoljstvom iz izvora sabranosti.

To je, mahā-rāđa, usporedivo s dubokim jezerom s podvodnim izvorom, u koje voda ne uvire ni s istoka ni sa zapada, ni s juga ni sa sjevera, pa kad ni bog ne bi to mjesto obdario povremenim pljuskovima, još bi uvijek to duboko jezero bilo oplahnuto i prožeto, ispunjeno i preplavljeno svježom vodom, tako da ni najmanji dio dubokog jezera ne bi ostao nedosegnut svježom vodom...

I to je, mahā-rāđa, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

A zatim se, mahā-rāđa, isposnik odvraća i od (osjećaja) prijatnosti, te boravi ravnodušan, pažljiv i promišljen. Tad doživljava ono tjelesno zadovoljstvo koje oplemenjeni obilježavaju riječima: „Ravnodušan i pažljiv živi zadovoljno." Tako postiže i zadržava treći stepen zadubljenja.

Tad upravo ovo tijelo biva oplahnuto, prožeto, ispunjeno i preplavljeno zadovoljstvom lišenim (čulne) prijatnosti, tako da baš ništa od čitavog tog tijela ne ostaje nedotaknuto tim zadovoljstvom lišenim (čulne) prijatnosti.

To je, mahā-rāđa, usporedivo s crvenim, bijelim ili plavim lotosovim cvjetovima, od kojih se neki, iznikli pod vodom i narasli pod vodom, ne izdižu iznad vodene površine, nego crpu hranu iz dubine, tako da ih svježa voda oplahuje, prožimlje, ispunjava i preplavljuje od čaške do korijena, tako da nijedan dio tih lotosa, crvenih, bijelih ili plavih, ne ostaje van dosega svježe vode.

I to je, mahā-rāđa, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

A zatim se, mahā-rāđa, isposnik rješava i zadovoljstva i nezadovoljstva, dosadašnji ugodni i neugodni ugođaji iščezavaju. Tako postiže i zadržava četvrti stepen zadubljenja, *ravnodušne pažljivosti pročišćene od zadovoljstva i nezadovoljstva.*

Tada sjedi prožimljući upravo ovo tijelo pročišćenim i razbistrenim ugođajem, tako da baš ništa od čitavog tog tijela ne ostaje nedotaknuto tim pročišćenim i razbistrenim ugođajem.

To je, mahā-rāđa, usporedivo s čovjekom koji sjedi prekriven od glave do pete čistim bijelim ogrtačem, tako da mu nijedan dio tijela nije neprekriven tim čistim bijelim ogrtačem.

I to je, mahā-rāđa, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

VII

Kad mu je duh tako sabran, pročišćen, razbristren, bez natruhe i smetnje, prilagodljiv, upotrebljiv, pouzdan i ustaljen, tada ga usmjerava i primjenjuje u uvidu i spoznaji. Tako isposnik spoznaje: „Ovo je moje tijelo oblikovano od četiri gruba počela[115]*, potječe od oca i majke, othranjeno je rižom i mlijekom. Tjelesna je pojava nepostojana, krhka, podložna vanjskim utjecajima, raspadu i propasti, a i svijest mi postoji tek u toj vezi i zavisnosti."*

---

113 *Vitakka-vićāro*, logičke i umne funkcije, od čijeg suzdržavanja *(epohé)* polaze vježbe zadubljenja.

114 *Sam-ā-dhi*, „skupa čvrsto držati", središnji pojam, a i opći naziv u indijskoj filosofiji uopće za sve oblike meditativnog zadubljenja, *yoge* u duhovnoj (a ne tek gimnastičkoj) primjeni i sl.

115 V. bilj. 7.

To je, mahā-rāda, usporedivo s draguljem berilom, sjajne zlatno-žute boje (kao bambus[116]), savršeno izbrušenim osmerobridnim kristalom iz čiste vode, bistrim i prozirnim, kojemu nema mane ni u kojem pogledu, a kroz njega da je provučena nit — plava, ili žuta, ili crvena, ili bijela, ili narančasta. Da taj dragulj uzme u ruku oštrovidan čovjek, mogao bi jasno da razmotri (sva ta obilježja). Isto tako, mahā-rāda, i isposnik, kad mu je duh sabran, pročišćen, razbistren, bez natruhe i smetnje, prilagodljiv, upotrebljiv, pouzdan i ustaljen, može da ga usmjeri prema uvidu i spoznaji.

I to je, mahā-rāda, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

Kad mu je duh tako sabran . . . i ustaljen, onda može da ga usmjeri i primijeni, i da tako proizvede tijelo koje će biti tvorevina duha. On iz ovog tijela proizvodi drugo tijelo čiji je oblik tvorevina duha, snabdjeveno svim dijelovima i udovima, pa i osjetnim sposobnostima.[117] *To je, mahā-rāda, usporedivo s čovjekom koji bi izvlačeći vlat trave iz rukavca razmišljao ovako: „Ovo je vlat, a ovo rukavac. Pošto je vlat jedan dio, a rukavac drugi, moguće je vlat izvući iz rukavca.*[118] *— Ili kad bi zmiju izvukao iz njene košuljice . . . ili mač iz toka. . .*

[116] *Veḷu-riyam*, ime ovog dragulja je izvedeno iz naziva za bambus (*veḷu*).

[117] Ovaj posljednji dio govora je posvećen sticanju magijskih moći (*iddhi*) prema općim indijskim vjerovanjima tog vremena. Osobito je vjera u tzv. „istančano tijelo" (*sūkšma-šarīram*) ili vjera u aveti (potpuno različita od vjere u dušu), po načinu kako se ovdje opisuje identična s mnogo starijim tradicijama i opisima koje nalazimo u drugim sistemima, u *sāmkhya-yogi* i u najstarijim upanišadima. Karakteristično je za Buddhu da u standardne opise vidovitosti („božanskog vida" i „božanskog sluha") i sjećanja na ranije živote (vidi bilj. 22) uključuje odlomke s dubljim smislom pronicanja u strukturu čovjekove moralne prirode i, konačno, u posljednja filosofska pitanja o smislu i vrijednosti egzistencije, tako da završava govor i u ovom slučaju izlaganjem svoga bitnog učenja („koje je dostupno samo mudracima, i to svakome samom za sebe ili pojedinačno" — *paććattaṁ veditabbo viññuhi*) — o patnji, o moralnom pročišćenju i oslobođenju od patnje ukorijenjene u zabludu kojoj su jednako podložni vidovitiji bogovi i zasljepljenija ljudska bića.

[118] Jedna od najstarijih verzija ovog opisa u vedskim tekstovima može se naći u *Satapatha-brahmana* (ili pouci o „stotinu puteva" duhovnog razvoja), pogl. IV, 3, 3, 16. Isti se opis ponavlja u upanišadima.

I to je, mahā-rāda, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

Kad mu je duh tako sabran . . . i ustaljen, onda može da ga usmjeri i primijeni u svrhe drugih duhovnih moći. Ti su raznovrsni oblici koje može da ostvari duhovnim moćima ovi: da se iz jednog bića preobrazi u mnoga, a iz mnogih opet u jedno, da se pojavljuje i iščezava prolazeći bez smetnje kroz ograde, zidove i bregove kao kroz prazan prostor, da uroni u zemlju i izroni iz nje kao da je voda, da hoda po površini vode kao po zemlji, da skrštenih nogu leti po zraku kao ptica na krilima, pa čak i da Mjesec i Sunce, koji su tako moćni i veličanstveni, dotakne i pogladi rukom, te da tjelesno dosegne sve do Brahmina svijeta.

To je, mahā-rāda, usporedivo s vještinom lončara ili njegova pomoćnika da od dobro pripremljene gline proizvede posudu u kojem god obliku želi, . . . ili s vještim rezbarom slonovače, . . . ili zlatarom. . .

I to je, mahā-rāda, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

Kad mu je duh tako sabran . . . i ustaljen, onda može da ga usmjeri i primijeni, i da tako ovlada sredstvom božanskog sluha.[119] *Tad istančanim božanskim sluhom, koji nadilazi ljudsku sposobnost, može da sluša i božanske glasove kao i ljudske, izbliza i izdaleka.*

To je, mahā-rāda, usporedivo s čovjekom koji na dalekom putu odnekle začuje glazbu velikih i malih bubnjeva i školjki, pa može razlikovati zvuk svakog od tih glazbala. . .

I to je, mahā-rāda, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

Kad mu je duh tako sabran . . . i uskladen, onda može da ga usmjeri i primijeni, i da tako shvati ljudsku ćud. Shvativši tako svojim duhom duh drugih bića, drugih osoba, on razumije:

[119] *Dhātu*, objektivni „element" osjeta. Vjera u atomsku strukturu iskustva, u paralelizam materijalnih prapočela i osjetnih organa i njihovo sintetiziranje, osniva se na prastarom indoiranskom mitosu o božanskoj prirodi tvarnih počela (voda, vatra, zemlja, uzduh i eter) i osjetila, koja se jednostavno nazivaju „bogovima" (*devā*). Zarathuštrina reforma se osniva na ukidanju idolatrije tvarnih počela i zamjeni tog kulta materije kultom istog broja moralnih vrlina. [Usp. kritiku mitološke pozadine moderne atomističke teorije iskustva kod Maxa Webera i Maxa Schelera, koji je svode na kršćansko („protestantsko") nepovjerenje u neposrednu iskustvenu datost primarnog doživljaja.]

— *kad je duh strastven, da je strastven,*
— *kad je duh bez strasti, da je bez strasti,*
— *kad je duh srdit, da je srdit,*
— *kad je duh bez srdžbe, da je bez srdžbe,*
— *kad je duh u zabludi, da je u zabludi,*
— *kad je duh bez zablude, da je bez zablude,*
— *kad je duh sabran, da je sabran,*
— *kad je duh rastresen, da je rastresen,*
— *kad je duh širok, da je širok,*
— *kad je duh skučen, da je skučen,*
— *kad je duh nadmašiv, da je nadmašiv,*
— *kad je duh nenadmašiv, da je nenadmašiv,*[120]
— *kad je duh staložen, da je staložen,*
— *kad je duh nestaložen, da je nestaložen,*
— *kad je duh oslobođen, da je oslobođen,*
— *kad je duh neoslobođen, da je neoslobođen.*

To je, mahā-rāda, usporedivo sa ženom ili muškarcem u mladoj dobi, nježnim i dopadljivim, kad ogleda odraz svoga lica u čistom i bistrom zrcalu ili u posudi s vodom, pa ako ima mađež na licu da primijeti da ga ima, ako nema, da primijeti da ga nema...

I to je, mahā-rāda, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od ranije spomenutih.

Kad mu je duh tako sabran ... i ustaljen, onda može da ga usmjeri i primijeni da se sjeti ranijih boravišta[121] *— jednog prethodnog života, dvaju, triju ... deset ... stotinu ... tisuću ... i stotina tisuća ranijih života u toku mnogih razdoblja nastanka i propasti svjetova, ... kako mu je gdje bilo ime, prezime i rodoslovlje, hrana*[122]*, sretni i nesretni doživljaji i kako dugo je živio ... sve do svoga sadašnjeg života. Tako se sjeća raznih ranijih boravišta s pojedinostima i okolnostima.*

To je, mahā-rāda, usporedivo s čovjekom koji iz svog sela otiđe u drugo selo, pa u još neko dalje selo, a zatim se vrati u svoje selo, pa se podsjeća kako je iz ovog sela išao u ono i još dalje, gdje se zaustavljao i odsjedao, gdje je šta rekao i prešutio dok se nije vratio u svoje selo...

I to je, mahā-rāda, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od prethodnih.

Kad mu je duh tako sabran ... i ustaljen, onda može da ga usmjeri i primijeni na spoznaju uspona i pada bića. Nadljudskom bistrinom božanskog vida promatra kako se bića uzdižu i padaju i kako dosljedno posljedicama svojih djela bivaju ponižena i uzvišena, blistava i mračna, dobra i zla. (Tada može da ustvrdi:) „Ova su bića, gospodo, sklona zlom tjelesnom vladanju i zlonamjerna u riječi i misli; pogrdno se izražavaju o oplemenjenim bićima; zastupaju pogrešna gledišta i snose posljedice svojih pogrešnih pretpostavki, a poslije smrti, kad im se tijelo raspadne, čeka ih propast na stranputici i zla kob u paklu.[123] *— (Nasuprot tome) ona su (druga) bića, gospodo, sklona dobrom tjelesnom vladanju i dobronamjerna u riječi i misli, ne izražavaju se pogrdno o oplemenjenima, zastupaju ispravna gledišta i postižu posljedice svojih ispravnih pretpostavki, a kad im se tijelo raspadne, poslije smrti, čeka ih na dobru putu preporod u nebeskom svijetu...*

To je, mahā-rāda, usporedivo s kulom nasred raskršća, na kojoj stoji oštrovidan čovjek pa motri ljude kako ulaze u kuću i izlaze iz nje, voze se cestom i hodaju ulicom ili sjede nasred trga...

---

[120] *Sa-uttaram* i *an-uttaram;* prvi izraz ističe mogućnost dostizanja još daljih dostignuća, a drugi da je postignut krajnji i nenadmašiv vrhunac (ne nužno u apsolutnom, nego u neposrednom doživljajnom smislu).

[121] *Pubbe-nivāsā*, „ranija boravišta“, ne izražavaju u buddhizmu vjeru u ranija „utjelovljenja“ ili „reinkarnacije“ supstancijalno identičnog duha ili duše, nego tek vjeru u kontinuitet razvojnog procesa u „struji života“, koja se ne završava smrću, ali ni ne teče u vječnost, nego je izraz raznorodno određenih doživljajnih cjelina čija se uzročna povezanost tradicionalno (iz predbuddhističkih vremena) naziva „dozrijevanjem ploda djelatnosti“ *(kamma-vipāko)* ili jednostavno *karma.* (Usp. upotrebu istog izraza „dozrijevanje ploda“ u modernoj filosofiji, osobito kod Bergsona i Heideggera.)

[122] Izraz „hrana“, dosljedno indijskoj biološkoj koncepciji kauzaliteta (spomenutoj u prethodnoj bilješci), ima mnogo šire značenje nego u našim modernim jezicima. Četiri osnovne vrste „hrane“, prema buddhističkoj kanonskoj kategorizaciji, jesu: tjelesna hrana, „dodirna“ hrana osjetila ili objekti osjetnih doživljaja (tačnije, fizioloških“ nadražaja“ specifičnih za svaki osjetni organ), hrana voljnih pobuda i hrana svijesti.

[123] Pojam pakla u indijskim religijama odgovara pojmu čistilišta u kršćanskoj mitologiji. Ne postoji ni vječna sreća ni vječna nesreća. Postoje jedino eonske cikličke mijene u toku zbivanja i izuzetna mogućnost konačnog utrnuća osviještene egzistencije *(nibbānam, nirvānam).* „Život vječni“ je kontradikcija *in adjecto.* Pred pomisli na takvu mogućnost, tradicionalno religiozni Indijac može jedino da se zgrozi.

I to je, mahā-rāđa, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od prethodnih.

Kad mu je duh tako sabran ... i ustaljen, onda može da ga usmjeri i primijeni tako da spozna dokončanje izljeva strasti.[124] *Tada spoznaje onako kako to doista* jeste[125]: „ovo *je patnja"; „*ovo *je nastanak patnje"; „*ovo *je prestanak patnje"; „*ovo *je put koji vodi do prestanka patnje". Spoznaje, kako to doista jeste: „ovo su izljevi strasti"; „ovo je nastanak izljeva strasti"; „ovo je prestanak izljeva strasti"; „ovo je put koji vodi do prestanka izljeva strasti". I dok to tako spoznaje-i-uviđa, duh mu se oslobađa prianjanja uz požudu, prianjanja uz biće i prianjanja uz neznanje. U oslobođenome se spoznaja da je oslobođen očituje ovako: „Iscrpljeno je radanje, iživljen je isposnički život, učinjeno je šta je trebalo učiniti, tako da više ništa ne preostaje."*

To je, mahā-rāđa, usporedivo s jezerom u planinskom klancu, bistrim, prozirnim, čistim, gdje oštrovidan čovjek stojeći na obali može da promatra sedefne školjke, šljunak i pijesak, ribe kako se jate, kreću i miruju...

I to je, mahā-rāđa, neposredno vidljiv plod isposničkog života, primamniji i slađi od prethodnih. Od svih neposredno vidljivih plodova isposničkog života, mahā-rāđa, nijedan nije uzvišeniji ni slađi od ovog posljednjeg.

VIII

Kad je Blaženi tako završio govor, vladar Màgadhe Ađātasattu, sin kraljevne iz Vidéhe, oslovi Blaženog ovako:

— Izvrsno, gospodine, izvrsno! Kao kad bi neko podigao ono što je srušeno, ili razotkrio ono što je skriveno, ili pokazao put onome ko je zalutao, ili unio luč u tamu, pa da onaj ko ima oči može da vidi prisutne likove — isto je tako Blaženi pokazao meni istinu s raznih strana. I ja se, gospodine, utječem u Blaženoga, u njegovo učenje i u prosjačku zajednicu. Smatraj me, gospodine, svojim sljedbenikom[126] *i budi mi utočište od danas do kraja života. — Podlegao sam grijehu, gospodine, u svojoj slabosti, u svojoj ludosti, u svojoj zlonamjernosti, kad sam iz vlastoljublja lišio života svog oca*[127]*, koji je bio ispravan čovjek i pravedan vladar. Neka Blaženi primi ovu ispovijed moga grijeha kao obavezu da ću se ubuduće suzdržavati.*

— Doista, mahā-rāđa, podlegao si grijehu kad si u svojoj slabosti, u svojoj ludosti, u svojoj zlonamjernosti iz vlastoljublja lišio života svog oca, koji je bio ispravan čovjek i pravedan vladar. A ukoliko si, mahā-rāđa, uvidjeo da si počinio grijeh i ukoliko si spreman da zadovoljiš pravdu, mi prihvaćamo tvoju ispovijed. Doista, mahā-rāđa, plemićki se poredak[128] *učvršćuje time da onaj ko počini grijeh zadovolji pravdu i da se obaveže da će se ubuduće suzdržavati.*

Nakon tih riječi vladar Màgadhe Ađātasattu reče Blaženome:

— A sada, gospodine, treba da idemo. Čekaju nas mnoge obaveze i poslovi.

— Učini, mahā-rāđa, što smatraš da je umjesno.

Tad vladar Màgadhe Ađātasattu, zadovoljan i obradovan govorom Blaženoga, ustade, pozdravi Blaženoga, obiđe ga s desne strane, pa otiđe.

A Blaženi, nedugo poslije njegova odlaska, oslovi redovnike ovako:

— Vladar je, redovnici, bio duboko dirnut i potresen. Da nije lišio života svog oca, koji je bio ispravan čovjek i pravedan vladar, otvorilo bi mu se, još dok je ovdje sjedio, neokaljano i neotrunjeno oko ispravnog uvida.

Tako je rekao Blaženi, a redovnici su se oduševljeno radovali govoru Blaženoga.

---

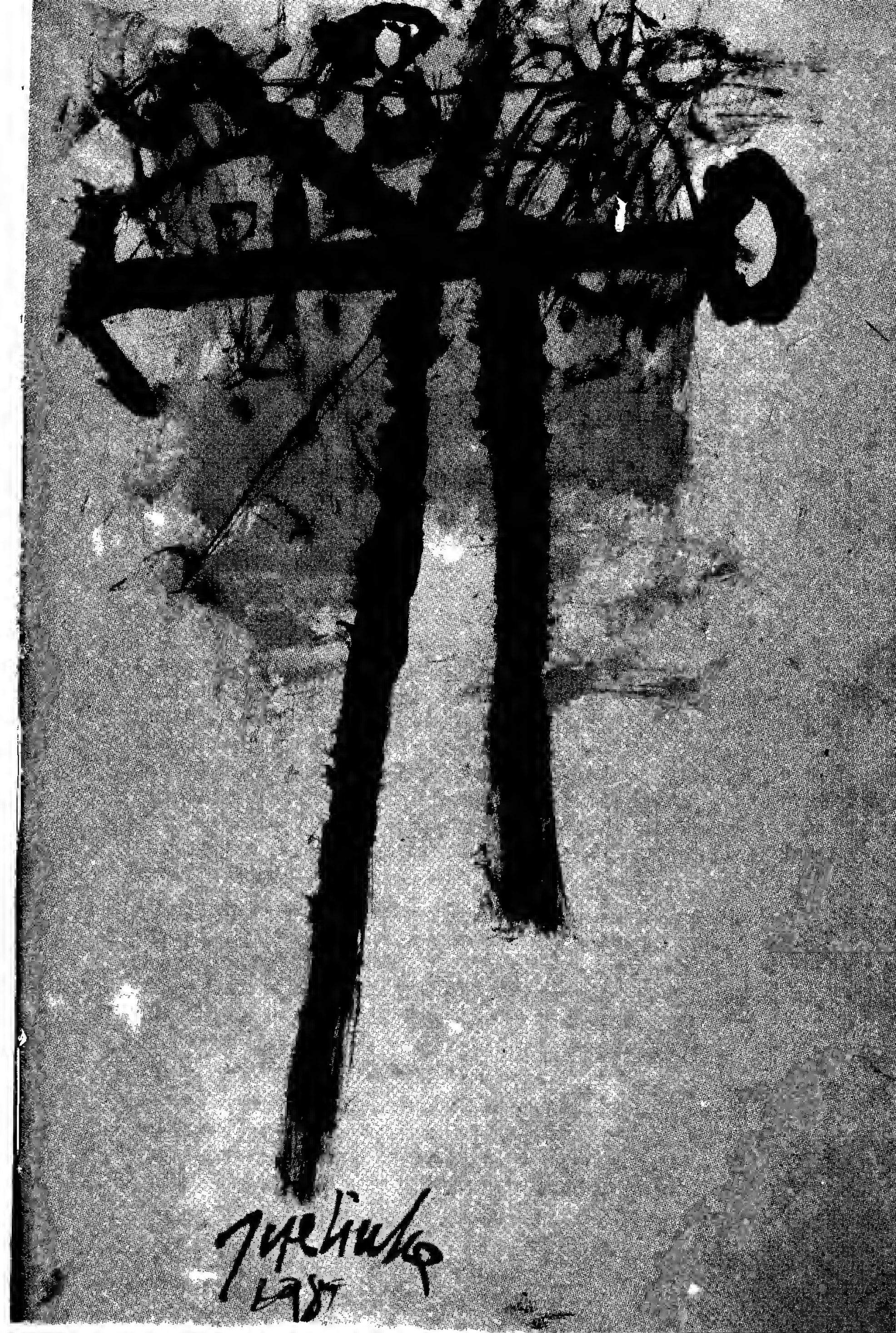
[124] U standardnoj formuli (uz neke varijacije) te su strasti obično svedene na tri: požudu (pozitivnu strast), mržnju (negativnu strast) i zabludu (metafizičku strast). Pročišćenje i prestanak tih „izljeva" *(āsavā)* identificira se s postignućem „utrnuća" ili nirvāne *(nibbānam)*. Tim dostignućem, a ne smrću, završava se ciklus pseudoindividualne egzistencije (čovjeka koji, po Sartreovoj definiciji, „nije ono što jeste, nego je ono što nije").

[125] *Yathā-bhūtam*, uvid u zbiljnost, nasuprot spekulativnim teorijama (*ditthi*, *doxa*), kako to Buddho uvijek uporno ovim riječima naglašava, odgovara u potpunosti značenju koje Heidegger pridaje grčkoj riječi *aletheia*.

[126] *Upāsako*, naziv za laičkog vjernika ili pristalicu buddhizma.

[127] Bimbisaro, vladar Magadhe, bio je prvi oduševljeni zaštitnik Buddhe, još prije nego je učitelj postigao duhovno probuđenje.

[128] Riječ *ariyo*, koja je u prvom redu historijsko obilježje indoiranskog plemstva i kaste kojoj je i Buddho pripadao po rođenju, znači, u njegovu kasnijem učenju, duhovnu oplemenjenost, pa je tim izrazom inače, u suvislom kontekstu redovno prevodim.



JEDAN SAŽET PRIKAZ BUDDHINA UČENJA

Razgovor isposnice (*bhikkhunī*, naziv za pripadnicu Buddhina ženskog reda, „prosjakinja") Dhamma-dinne s laičkim sljedbenikom Visākhom (koji je, prema komentarskim navodima, ranije bio njen muž) jedan je od najranijih i najuspješnijih nekonvencionalnih sažetih prikaza Buddhina učenja. U mnoge duže govore i razgovore o različitim temama interpoliran je standardni kanonski prikaz Buddhina učenja u cjelini, koji počinje s opisom pojave „nekoga *buddhe* (budnog učitelja) u svijetu", i nastavlja se prikazom nastanka njegove zajednice i života redovnika na petnaestak stranica. Takav sam stereotipni prikaz izostavio u prijevodu razgovora s Kevaddhom (D. 11) u poglavlju „Buddhini govori o religiji".

Slijedeći prikaz je znatno kraći i sveden je na suštinska pitanja koja dovode do opisa neposrednog doživljaja duhovnog zadubljenja *(dhānam)*. Epistemološke pretpostavke za primjenu te metode, kako se vidi iz teksta, odnose se neophodno na strukturu ličnosti, čije se psihofizičke funkcije reduktivno „izoluju" *(viveko)* ili „stavljaju u zagradu" *(epohé)* u primjeni procesa *dhānam*.

Već u brāhmanskoj tradiciji iz upanišadskih vremena nailazimo na učene brāhmanke koje rukovode školama svoga plemena *(gotram)* i ističu se u raspravama na filosofskim skupovima koje priređuju vladari humanisti na

svojim dvorovima.[129] I u pāli tekstovima nailazimo na po koji karakterističan, karakteristično ironičan, prikaz posjeta i susreta Buddhinih učenika s takvim slavnim učiteljicama i njihovim školama.[130] Isticanje žena na intelektualnim položajima u javnom životu u Indiji nisu dokinula ni stoljeća islamske prevlasti, a ni njihovo isticanje na vladarskim položajima, pa i u vojničkom zvanju i podvizima. Po sticanju nezavisnosti u savremenoj Indiji broj žena na istaknutim političkim i kulturnim položajima, zahvaljujući prastarim tradicijama, neposredno je znatno nadmašio broj istaknutih žena u javnom životu zemalja tzv. zapadne civilizacije.

[129] Vidi opis filosofskog kongresa na dvoru legendarnog vedskog vladara Đanake, u Vidêhi, gdje se oštrinom svojih istupa ističe brāhmanka Gārgī, u *Brihad'āranyaka upanišadi*, III. Prikaz tog dijela upanišadi sadržan je u mojoj „Filosofiji istočnih naroda I", str. 47—52.

[130] Po književnoj vrijednosti i dramatskom opisu karaktera, osobito je vrijedan tekst *Samyutta-nikāyo XXXV*, *133*, *Udāyi*. (Prijevod je uključen u moju neobjavljenu knjigu „Pjesme prosjaka i prosjakinja".)



Kratko razjašnjenje nauke

Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u Rāđagahi, u Bambusovu gaju, na mjestu gdje se hrane vjeverice. Njegov svjetovni sljedbenik Visākho posjeti tada redovnicu Dhamma-dinnu, pa je pozdravi i sjedne po strani, a zatim je oslovi ovako:

— Ličnost, ličnost[131] *— tako se govori, gospodo! A šta Blaženi naziva ličnošću?*

— Blaženi, prijatelju Visākho, ličnost naziva sklopom ovih pet vrsta prianjanja uz život: prianjanje uz oblik, prianjanje uz osjećaj, prianjanje uz predodžbu, prianjanje uz izraze volje i prianjanje uz svijest.

— Dobro, gospodo! — odgovori Visākho, pa zadovoljan i obradovan njenim odgovorom postavi slijedeće pitanje:

— Postanak ličnosti, postanak ličnosti — tako se govori, gospođo! A šta Blaženi naziva postankom ličnosti?

— Blaženi obrazlaže postanak ličnosti iz one žeđi koja se uvijek ponovno rađa, i vezana za strastveni užitak nalazi zadovoljstvo sad tu sad tamo, a to je žeđ spolnog nagona, žeđ za postojanjem i žeđ za vlašću.

— Prestanak ličnosti, prestanak ličnosti — tako se govori, gospodo! A šta Blaženi naziva prestankom ličnosti?

---

131 *Sakkāyo* je izraz koji označava ličnost u njenoj tjelesnoj i individualnoj potpunosti kako se može razumjeti iz slijedećih odgovora. O ličnosti u karakterološkom smislu *(puggalo)* mnogo se više pisalo u buddhističkoj književnosti. U *Abhidhamma-piṭaki* jedna od ukupno sedam knjiga posvećena je isključivo karakterologiji.

— *Zatrijeti trag strasti u toj žedi, napustiti je, odreći je se, osloboditi se i odroditi od nje, to, prijatelju Visākho, Blaženi naziva prestankom ličnosti.*

— *Put koji vodi do prestanka ličnosti, put koji vodi do prestanka ličnosti — tako se govori, gospođo! A šta Blaženi naziva putem do prestanka ličnosti?*

— *Blaženi je tako nazvao ovaj plemeniti osmerostruki put: ispravni nazori, ispravna namjera, ispravan govor, ispravna djelatnost, ispravan način života, ispravan napor, ispravna pažnja i ispravna sabranost.*

— *A je li, gospođo, prianjanje isto što i spomenutih pet vrsta prianjanja uz život ili je od njih različito?*

— *Prianjanje, prijatelju Visākho, nije isto što i pet vrsta prianjanja uz život, ali nije ni različito od njih. Ono što je u tih pet vrsta prianjanja uz život podstrek strasti, to je u tom slučaju prianjanje.*

— *Kako nastaje, gospođo, personalistički pogled na svijet?*

— *Eto, prijatelju Visākho, neuk prosječan čovjek, koji nije vidjeo plemenite ljude, koji nije upućen u plemenitu istinu niti je u njoj uzgojen, koji nije vidjeo ljude više vrste i nije upućen u istinu čovjeka više vrste, niti u njoj uzgojen — taj shvaća tjelesni lik kao samoga sebe, ili sebe kao oblikovanje, ili tjelesni lik u sebi, ili sebe u tjelesnom liku; osjećaj shvaća kao samoga sebe, ili sebe kao osjetnost, ili osjećaj u sebi, ili sebe u osjećaju; predodžbu shvaća kao samoga sebe, ili sebe kao predočavanje, ili predodžbu u sebi, ili sebe u predodžbi; izraze volje shvaća kao sebe samoga, ili sebe kao izražavanje volje, ili izraze volje u sebi, ili sebe u izrazima volje; svijest shvaća kao samoga sebe, ili sebe kao svjesnost, ili svijest u sebi, ili sebe u svijesti. Tako, prijatelju Visākho, nastaje personalistički pogled na svijet.*

— *A kako, gospođo, personalistički pogled na svijet ne nastaje?*

(Odgovor je jednak prethodnome sa suprotnim predznacima: učen čovjek ... upućen u plemenitu istinu ... koji tjelesni lik ni duševna svojstva ne shvaća kao samoga sebe...)

— *Je li, gospođo, plemeniti osmerostruki put ... složen ili jednostavan?*

— *Taj je put složen.*

— *A jesu li tri sastavna dijela ustrojena iz osmerostrukog puta, ili je osmerostruki put ustrojen iz triju sastavnih dijelova?*

— *Tri sastavna dijela nisu ustrojena iz osmerostrukog puta, nego je osmerostruki put ustrojen iz triju sastavnih dijelova. Ispravan govor, ispravna djelatnost i ispravan život, ti su dijelovi izvedeni iz etike. Ispravan napor, ispravna pažnja i ispravna sabranost su dijelovi izvedeni iz discipline sabranosti (zadubljenja). Ispravni nazori i ispravne namjere su dijelovi izvedeni iz spoznaje mudrosti.*

— *Šta je, gospođo, sabranost, šta su obilježja sabranosti, šta su sredstva sabranosti, šta je njega sabranosti?*

— *Sabranost je svođenje misli na jednu tačku. Četiri vrste postojanosti pažnje*[132] *su obilježja sabranosti. Četiri ispravne vještine*[133] *su sredstva sabranosti, a vježbanje, njegovanje i razvijanje tih umijeća je njega sabranosti.*

— *Koliko ima vrsta izraza volje?*

— *Tri: tjelesni, govorni i misaoni izraz volje. — Udisanje i izdisanje su voljni izrazi tijela, zamišljanje i razmišljanje su govorni izrazi volje, a predodžbe i osjećaji su misaoni izrazi volje.*[134] *— Udisanje i izdisanje su tjelesne pojave, vezane za tjelesnost, pa se zato nazivaju tjelesnim izrazima volje. Tek nakon zamišljanja i razmišljanja dolazi povezan govor, pa se zato zamišljanje i razmišljanje nazivaju govornim izrazima volje. Predodžbe i osjećaji su svojstva razuma povezana s mislima, pa se zato nazivaju misaonim izrazima volje.*

— *Kako se, gospođo, postiže prestanak predodžbenog iskustva?*

— *Isposniku koji dostiže prestanak predodžbenog iskustva ne čini se, prijatelju Visākho, ovako: „Ja ću dostići prestanak*

---

132 Introspektivno bdijenje „u tijelu nad tijelom", „u osjećajima nad osjećajima", „u mislima nad mislima", „u pojavama nad pojavama". To su četiri temeljna „stupa" buddhističke kontemplacije, obrađena u jednom od najvažnijih Buddhinih „dugih govora", *Mahā-sati-paṭṭhana-suttam* (D. 22).

133 Vlast nad osjetilima, napuštanje osjetnosti, zadubljenje i postojanost karaktera.

134 Kako se vidi iz razjašnjenja u nastavku, izraz „mišljenje" *(čittam)* treba shvatiti u opsegu koji u potpunosti odgovara opsegu pojma *cogito* u smislu u kojem ga je Husserl preuzeo od Descartesa i dalje fenomenološki razradio. Prema Descartesu, pojam mišljenja obuhvaća „sumnju, opažanje, afirmaciju, negaciju, htijenje, predočavanje, čuvstva." (*Meditationes de prima philosophia*, 2. medit.) — Husserl ističe da je Descartes shvaćao *cogito* u tako širokom smislu da je u njemu sadržano sve što je izraženo riječima: „Opažam, sjećam se, predočujem, sudim, osjećam, želim, hoću" i svi ostali slični subjektivni doživljaji. (*Ideen* ... I, str. 61)

predodžbenog iskustva"; ili: „Ja dostižem prestanak predodžbenog iskustva"; ili: „Ja sam dostigao prestanak predodžbenog iskustva", nego se njegov duh otprije tako razvio da je doveden u ovakva stanja.

— Koje pojave najprije prestaju kod isposnika koji dostiže prestanak predodžbenog iskustva, da li pobude tjelesnog izraza, ili pobude govornog izraza, ili pobude misaonog izraza?

— Najprije prestaju pobude govornog izraza, pa onda pobude tjelesnog izraza, pa pobude misaonog izraza.[135]

— A kako dolazi do napuštanja tako dosegnutog prestanka predodžbenog iskustva?

— Isposniku koji napušta stanje prestanka predodžbenog iskustva, ne čini se, prijatelju Visākho, ovako: „Ja ću napustiti dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva"; ili: „Ja napuštam dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva; ili: „Ja sam napustio dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva", nego se njegov duh otprije tako razvijao da je doveden do ovakva stanja.

— Koje se vrste pojava najprije pojavljuju kod isposnika koji napušta dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva, da li pobude tjelesnog izraza, ili pobude govornog izraza, ili pobude misaonog izraza?

— Najprije se pojavljuju pobude misaonog izraza, pa tjelesnog, pa govornog.

— Kakvi se utisci pojavljuju kod isposnika koji je napustio dostignuto stanje prestanka predodžbenog iskustva?

— Pojavljuju se tri vrste utisaka: utisak ništavila, utisak besciljnosti i utisak bez-željnosti.

[135] Prema tekstovima koji razjašnjavaju stanja duhovnog zadubljenja *(dhānam)*, doseg prvog stepena isključuje govor, doseg drugog stepena zamišljanje i razmišljanje, doseg trećeg stepena osjećaj prijatnosti, a doseg četvrtog stepena udisanje-i-izdisanje. (Usp. S. XXXVI, 11, *Raho-gata-suttam.*) Razjašnje prestanka funkcije disanja osniva se na fiziološkim podacima *kuṇḍalini-yoge*, gdje opticaj *praṇe* preuzima funkcije izmjene tvari i održavanja biološkog tonusa. Eksperimenti s yogijima i fakirima koji se daju zakopati u zemlju po nekoliko dana dovoljno su i laboratorijski provjereni, a poznata su i „mehanička" sredstva kojima oni to postižu, osobito (hirurško) izduženje jezika i njegovo izvrtanje da začepi dušnik. Sve je to detaljno opisano i u starijim indijskim priručnicima *yoge*, iz vremena kad je to postalo predmet tjelesnih vježbi.

— Kuda smjera, čemu je sklona, za čim teži misao isposnika koji je napustio stanje prestanka predodžbenog iskustva?

— Misao tog isposnika smjera k otcjepljenosti, sklona je otcjepljenosti, teži za otcjepljenošću.

— Koliko vrsta osjećaja ima, gospođo?

— Postoje ove tri vrste osjećaja: osjećaj ugodnosti, osjećaj neugodnosti, osjećaj ni-ugodnosti-ni-neugodnosti.

— Kakav je svaki od tih osjećaja?

— Prijatan doživljaj tjelesne ili duševne ugodnosti, to je osjećaj ugodnosti, a neprijatan doživljaj tjelesne ili duševne neugodnosti je osjećaj neugodnosti. Osjećaj koji ni tjelesno ni duševno nije ni prijatan ni neprijatan naziva se osjećajem ni-ugodnosti-ni-neugodnosti.

— Šta je u ugodnom osjećaju ugodno, a šta neugodno. Šta je u neugodnom osjećaju neugodno, a šta ugodno? Šta je u ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju ugodno, a šta neugodno?

— U ugodnom je osjećaju postojanost ugodna, a promjena neugodna, u neugodnom je osjećaju promjena ugodna, a postojanost neugodna, u ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju je znanje ugodno, a neznanje neugodno.[136]

[136] Teorija o ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju postojala je i u modernoj eksperimentalnoj psihologiji početkom 20. vijeka. Buddhina egzistencijalna interpretacija toga psihičkog stanja zaslužuje još uvijek pažnju s obzirom na intelektualnu podlogu iz koje ga izvodi. Ta je podloga „neznanje" *(aviddā)*, koje treba shvatiti kao učmalost duha (indolenciju, torpor) i bitno razlikovati od vrline *upekhā* (grčki *apatheia*) ili održavanja ravnovjesja u onoj ravnodušnosti o kojoj je bilo govora u ranijem poglavlju u opisu stanja 3. i 4. stepena *dhānam.* Evo kako Buddho u jednom tekstu o toj temi razjašnjava ni-ugodno-ni-neugodno čuvstvo na podlozi neznanja: „Neznalica, priprost čovjek, kad ga spopadne bolan osjećaj, čezne za osjetnim užitkom . . . zato jer mu nije poznata druga obrana od bolnog osjećaja. Uživajući u tjelesnom užitku, duh mu ostaje opsjednut sklonošću prema takvom užitku. Pošto ne može da pravilno shvati kako takvi osjećaji nastaju i nestaju, u čemu im je prednost, a u čemu smetnja, i kako da im izbjegne, njegova se opsjednutost pretvara u sklonost prema ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju neznanja" (u spomenutom smislu učmalosti ili indolencije). — Nasuprot tome, „uzgojen i oplemenjen redovnik, kad ga spopadne bolan osjećaj, ne osjeća tugu ni patnju. . . . On ima samo jedan osjećaj, a taj je tjelesan, a ne duševan . . ." *(S. XXXVI, 6, Salla-suttam).* Na tekstove o ovoj temi osvrnuo sam se nešto opširnije u radu: *The Philosophy of Disgust, Buddho and Nietzsche* (by Bhikkhu Ñāṇajīvako) u *56. Schopenhauer Jahrbuch, 1975.*

— *Kakva sklonost postoji u ugodnom osjećaju, kakva u neugodnom, a kakva u ni-ugodnom-ni-neugodnom?*

— *U ugodnom osjećaju postoji sklonost prema strasti, u neugodnom sklonost prema odvratnosti, a u ni-ugodnom-ni-neugodnom sklonost prema neznanju.*

— *Postoji li u svim ugodnim osjećajima sklonost prema strasti, u svim neugodnim osjećajima sklonost prema odvratnosti, a u svim ni-ugodnim-ni-neugodnim osjećajima sklonost prema neznanju?*

— *Ne, prijatelju Visākho.*

— *Čega se treba odreći u ugodnim osjećajima, čega u neugodnim, a čega u ni-ugodnim-ni-neugodnim osjećajima?*

— *U ugodnom se osjećaju treba odreći sklonosti prema strasti, u neugodnom sklonosti prema odvratnosti, a u ni-ugodnom-ni-neugodnom sklonosti prema neznanju.*

— *Treba li se u svakom ugodnom osjećaju odreći sklonosti prema strasti, u svakom neugodnom osjećaju odreći sklonosti prema odvratnosti, a u svakom ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju odreći sklonosti prema neznanju?*

— *Ne treba, prijatelju Visākho. Isposnik razdružen od strasti, razdružen od neispravnih postupaka, postiže i zadržava* prvi stepen zadubljenja *(*đhānam*), na kojem (još) postoji zamišljanje i razmišljanje. To zadubljenje izvire iz osame, a obilježja su mu prijatnost i zadovoljstvo. Taj isposnik to razumije ovako: „Sigurno ću se i ja, dosegavši to stanje zadržati u njemu kao i oplemenjena bića koja su ga već prije dosegla i zadržala." Dok se tako trsi da zadovolji želju za najvišim oslobođenjima, zbog te ga želje obuzima briga. Zatim se rješava odvratnosti, i sklonost prema odvratnosti više ne postoji. A zatim, kad se isposnik riješi zadovoljstva i nezadovoljstva, dosadašnji ugodni i neugodni ugođaji iščezavaju. Tako postiže i zadržava* četvrti stepen zadubljenja, *ravnodušnosti i pažljivosti pročišćene od zadovoljstva i nezadovoljstva. Tako se rješava neznanja, i sklonost prema neznanju više ne postoji.*

— *Šta je, gospođo, protuteža ugodnom osjećaju?*

— *Neugodan osjećaj.*

— *A neugodnom osjećaju?*

— *Ugodan osjećaj.*

— *A protuteža ni-ugodnom-ni-neugodnom osjećaju?*

— *Neznanje.*

— *A šta je protuteža neznanju?*

— *Znanje.*

— *A protuteža znanju?*

— *Oslobođenje.*

— *A šta je protuteža oslobođenju?*

— *Utrnuće (*nibbānam*).*

— *A šta je protuteža utrnuću?*

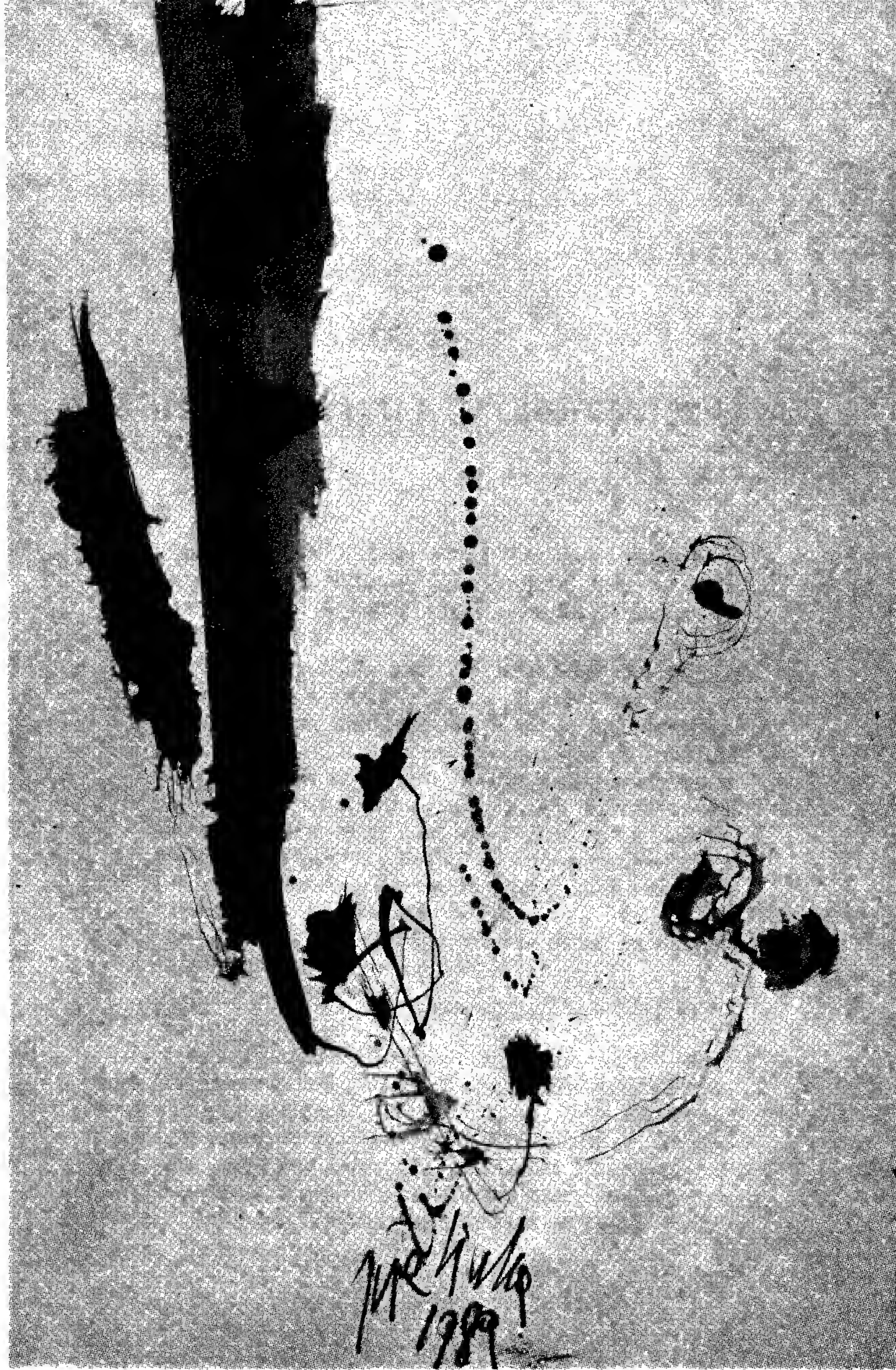
— *To je, prijatelju Visākho, pitanje koje nadilazi domet. Nije moguće naći izlaz iz kruga pitanja. Asketski život ponire u* nibbānu, *stišava se u* nibbāni, *postiže svoj cilj u* nibbāni. *Ako želiš, prijatelju Visākho, možeš otići do Blaženoga, pa pitati razjašnjenje. Kako ti Blaženi razjasni, u to se možeš pouzdati.*

Sljedbenik Visākho, zadovoljan i obradovan besjedom redovnice Dhamma-dinne, ustane, pozdravi je obilazeći je s desne strane, pa otiđe tamo gdje se tada nalazio Blaženi. Došavši, pozdravi Blaženog, pa sjedne po strani. Sjedeći tako, sljedbenik Visākho ispriča Blaženome sve o čemu je razgovarao s redovnicom Dhamma-dinnom, a Blaženi mu na to reče:

— *Mudra je, Visākho, redovnica Dhamma-dinnā, duboko umna je, Visākho, redovnica Dhamma-dinnā. Da si pitao od mene to razjašnjenje, ja bih ti dao na vlas isti odgovor kao i redovnica Dhamma-dinnā. Šta ti je ona rekla, to je istinski smisao, u to se možeš pouzdati.*

Tako je rekao Blaženi. A sljedbenik Visākho je riječi Blaženoga primio vesela srca.

Ćūḷa-vedalla-suttam, M. 44



PROBLEM NIŠTAVILA U BUDDHISTIČKOJ FILOSOFIJI

I. Buddho

1. *Tada redovnik Ānando oslovi Blaženoga ovako:*
— Svijet nije ništa, svijet nije ništa, tako se kaže, gospodine. Ali u kojem smislu se kaže, gospodine, da svijet nije ništa?
— Zato, Ānando, što svijet nije ništa ni po sebi (attena) *ni za sebe* (attaniyena), *kaže se da svijet nije ništa. A šta to, Ānando, nije ništa ni po sebi ni za sebe? Oko, Ānando, nije ništa ni po sebi ni za sebe. Prizori nisu ništa ni po sebi ni za sebe. Vidna svijest nije ništa ni po sebi ni za sebe. Vidni doživljaj nije ništa ni po sebi ni za sebe. (Isto važi i za ostale vrste osjetnih doživljaja.) A ni osjećaj koji nastaje na osnovu razumijevanja doživljaja, bilo da je ugodan ili neugodan ili ni-ugodan-ni-neugodan, nije ništa ni po sebi ni za sebe. — Eto zato, Ānando, što svijet nije ništa ni po sebi ni za sebe, kaže se da svijet nije ništa.*

Saṁyutta-nikāyo XXXV, 85

U ovom tekstu instrumental zamjenice „sebe" (*attā*, sansk. *ātmā*) prevodim „po sebi", smatrajući filosofski smisao tog izraza analognim Kantovu „*an sich*". *Attaniyena* je instrumental prisvojne zamjenice od iste osnove. Smisao tog izraza, „za sebe", smatram analognim Hegelovu „*für sich*" i Sartreovu „*pour soi*". Riječ *attā* (sansk. *ātmā*) poprimila je u indijskoj filosofiji upanišadskog ili ranog vedān-

tinskog razdoblja — još prije Buddhe — značenje analogno (iako ne identično) evropskom pojmu duše, preuzetom iz biblijskih religija. Tome pojmu u indijskim religijama u Buddhino doba odgovaraju izrazi s različitim konotacijama: *ātmā* („sebe“ ili samosvojstvo u vedānti), *divaṁ* („život“ u đainizmu), *pudgalaḥ* (pāli *puggalo*, „ličnost“), izraz odomaćen u tom značenju osobito u ranoj buddhističkoj karakterologiji *(puggala-paññatti)*. Pobijajući teorije o „postojanoj, vječnoj i nepromjenljivoj“ supstanciji duše[137], Buddho se u raznim govorima kritički osvrće na sve te nazive i vidove vjere u besmrtnost duše. Uz đainsku teoriju o besmrtnosti individualne duševne monade (*divaṁ*), Buddho se najčešće osvrće kritički na vedāntinsku teoriju o duši kao samosvojstvu *(ātmā)*, pa svoju negaciju tog ontičkog principa naziva *an-attā-vādo* (sansk. *nair-ātmya-vādah*). Materijalizam Buddho odbija kao teoriju koja se osniva na principu „*tam divaṁ tam sarīraṁ*“ ili „duša je identična s tijelom“.

Iz našeg polaznog teksta proizlazi da se Buddhina negacija duše osniva na njegovu učenju o „ništavilu“ *(suññatā*, sansk. *śūnyatā)* i ništetnosti svijeta. U sistematskom izvodu tog učenja u kasnijoj buddhističkoj filosofiji (počevši od Nāgārđune, 2. v. n. e.) teza o negaciji duše se opravdano dodaje kao *corollarium* obuhvatnije teze o ništavilu bitka uopće.

U tom je smislu Buddhina negacija „duše“ *(anattā)* sažeta u formuli „triju bitnih obilježja“ (*ti-lakkhaṇam*) čovjekova bića-u-svijetu. Lapidaran izraz tog stava nalazimo u stihovima *Dhammapade* 277—279:

2.	*Sve su tvorevine nepostojane*	(Sabbe saṅkhārā aniććā ti —)
	Sve su tvorevine mukotrpne	(Sabbe saṅkhārā dukkhā ti —)
	Sva su bića lišena vlastitog svojstva	(Sabbe dhammā anattā ti —)

— *Mudrac kada to uvidi, odvraća se od patnje. To je put pročišćenja.*

Zamjena izraza *saṅkhārā* („tvorevine“) sa *dhammā* („bića“) u zaključnoj izreci ukazuje na to da je posljednji stav generalizacija logički izvedena iz prethodnih dvaju: zato

[137] Usp. *Bhagavad-gītā*, II, 21—24.

što su sve „tvorevine“ (ili „sastojci“ bića) nepostojane i *(zbog toga)* mukotrpne, bolne pojave — zato su sva bića tek pojave lišene zasebnosti *(atmā)* ili „srži“ *(sāro)*, kako Buddho često puta naziva ontičku ništetnost pojave ljudskog bića *(puggalo)*.

Silogistički smisao ove formule postaje sve očevidniji u kasnijim sanskritskim formulacijama *mahāyānam* filosofije, gdje se tročlani izvod zamjenjuje i dopunja četveročlanim, pa i peteročlanim, da bi se istakao upravo izraz *śūnyam* („ništetan“) kao viša premisa pod koju se supsumira nepostojanje „duše“ *(an-ātmā)*:

2a.	*Nepostojane su sve tvorevine*	(Anityāḥ sarva-saṃskārāḥ)
	Mukotrpne su sve tvorevine	(duḥkhāḥ sarva-saṃskārāḥ)
	Ništetna *su sva bića*	(śūnyāḥ sarva-dharmāḥ)

Lišena vlastitog svojstva su sva bića (*anātmānaḥ sarva-dharmāḥ*) — a kao peti stav se u *mahāyāni* redovno dodaje:

Spokoj je utrnuće (śāntaṃ nirvānam).[138]

Tako se Buddhin *akosmizam*, ili akosmički humanizam, suprotstavlja najprije kosmičkom stavu svih ostalih učenja o bîti i smislu svijeta i života.

Obilježje „akosmizam“ za „racionalni sistem“ Buddhina umovanja ne bi trebalo shvatiti kao još jednu tipičnu izm--ističku naljepnicu za njegovu škrinju kulturne baštine Istoka. Kad bi trebalo pojam akosmizma odrediti u odnosu prema modernim filosofijama egzistencije, ja ne bih znao da ga izrazim bitno drukčije ni sažetije nego što je definiran u slijedeće dvije Buddhine izreke iz najstarijih pāli tekstova, od kojih je prva kosmološka, a druga eksplicitno antropološka:

3. Prva Buddhina izreka poslije duhovnog „probuđenja“ *(buddhattam)* glasi:

[138] Za razne formulacije ovih osnovnih obilježja egzistencije u sanskritskim *mahāyānam* tekstovima usp. osobito E. Lamotte, *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāparamitāśātra)*, tome III, pp. 1368—1370 (n. 1), Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 1970.

Kroz bezbroj sam životâ, nošen tokom zbivanja,
uzalud tražio graditelja tog zdanja.
Mučna je trajnost preporađanja.
Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kućiti!
Slomljeni su svi potpornji, istrgnuta greda svoda.
Duh se iščahurio iz sumnje. Konačno je uništena žed života.

Dhammapadaṁ, 153—154

4. Na pitanje *Róhitasse (Anguttara-nikāyo, IV, 45):*

— *Je li moguće, gospodine, putujući svijetom doznati, uvidjeti i doseći kraj gdje više nema ni rađanja, ni starenja, ni umiranja, ni nastanka, ni prestanka?* —

Buddho odgovara:

— *Ja, prijatelju, tvrdim da to nije moguće. . ., ali ne tvrdim da je moguće dokrajčiti patnju, a da se ne dosegne kraj svijeta, nego ukazujem na to da je upravo u ovom tijelu čiji je uzrast ograničen, a spoznaja oskudna, sadržan svijet, pojava svijeta, dokončanje svijeta i put koji vodi dokončanju svijeta.*

Putujući *se neće nikad stići svijetu do kraja;*
a dok se ne stigne do kraja svijeta, nema rješenja patnje.
Zato mudar znalac svijeta
oskudnošću života dokončava svijet;
Mirujući *spoznaje kraj svijeta i smiruje želju*
i za ovim svijetom i za onkraj svijeta.

Nije isključeno da je ovaj čuveni tekst bio poznat Schopenhaueru kad je ishodište Kantove filosofije izrazio riječima:

„Mi zato sve dogmatičare uspoređujemo s ljudima koji zamišljaju da je dovoljno da ustrajno idu ravno naprijed, pa će doći do kraja svijeta. No Kant je oplovio kuglu zemaljsku i pokazao da horizontalnim kretanjem ne možemo naći izlaz, iako to možda nije nemoguće postići u vertikalnom smijeru. Zato se može reći da nas Kantovo učenje dovodi do uvida da početak i kraj svijeta ne treba tražiti izvan nas, nego u nama.“[139]

[139] Kritika Kantove filosofije u knjizi *Svijet kao volja i predodžba* (citat prema mojoj knjizi *Schopenhauer and Buddhism*, Kandy, 1970, § 5.10, str. 87).

Buddhina akosmička religija, koja se ne osniva ni na vjeri u apsolutan bitak („božanstva“) ni u apsolutno biće („duše“)[140], određuje svoj izvorni smisao izrazom „put pročišćenja“ *(visuddhi-maggo)* od metafizičke zablude (pāli *aviddā*, sansk. *avidyā)*, koja nije tek metalogička. Cilj ili „plod“ toga puta je „utrnuće bez ostatka“ *(niravasésa nibbānam)*. Metafora plivanja protiv „struje egzistencije“ *(bhavanga-sóto)* iscrpljuje se u dosegu „druge obale“. Sve su te metafore predbuddhističkog, prvenstveno đainskog porijekla. Najistaknutije obilježje đainskog „probuđenog“ i „utihnulog“ mudraca ili „pobjednika“ (*buddhaḥ, muni, viraḥ*) je *tīrthakaraḥ* ili „vodič preko rijeke“.

Budući da su svi ti simbolički izrazi preuzeti iz obuhvatnije baštine predodžbenog svijeta indijske kulture, specifična određenja njihova značenja su od odlučne važnosti za diferencijaciju izvornog smisla i autentičnosti Buddhina učenja. Značaj „druge obale“, koja je po Buddhinoj definiciji „s onu stranu dobra i zla“, obilježen je upravo ontološkom ništetnošću toga predodžbenog simbola u slijedećem tekstu:

5. — *Ja sâm, Sakko*[141]*, da ogromnu bujicu*
predem bez oslonca nisam sposoban.
Uputi me na neko uporište,
ti, čiji je pogled sveobuhvatan,
da o njega oprt predem bujicu.

— *Pažljivo motreći ništavilo — odvrati plemeniti —*
u pouzdanju da tu nije ništa
i da ničeg nema, pređi bujicu.
Odrekav se strasti, odvraćen od riječi,
ugasivši žeđu, pogledom natkrili
taj veliki igrokaz.

— *A ko od svih strasti odvrati čežnju*
— *Upasīvo upita plemenitog* —
i pouzdavši se u ništavilo odbaci sve ostalo,
oslobođen krajnjim razrješenjem uvida,

[140] O problemu definicije religije s tog stanovišta vidi moj rad *Why is Buddhism a Religion?*, u *Indian Philosophical Annual*, Vol. VI, 1970.

[141] Buddhino plemensko ime.

može li u tom ostati postojan
i riješiti se svih posljedica?

— Da, ko od svih strasti odvrati čežnju,
— plemeniti odvrati Upasīvi, —
i pouzdavši se u ništavilo odbaci sve ostalo,
oslobođen krajnjim razrješenjem uvida,
taj može u tom ostati postojan
i riješiti se svih posljedica.

— A ako u tom ostane postojan
tako kroz mnogo godina, reci mi,
hoće li mu u tom istom dosegu
rashlađena svijest postići razrješenje?

— Kao kad plamen nasrtajem vjetra
biva razagnat i izmiče cilju,
ne zahvaća žižu na uljanici,
isto tako i utihnuli mudrac
razriješen namjernosti tijela
umiče cilju, ne zahvaća žižu.

— A ko postigne svrhu, zar više ne postoji,
zar doista preboljeva za svagda?
To mi još, šutljivi, dobro razjasni,
kako si uvidio tu istinu.

— Za onoga ko postigne tu svrhu
nema više mjerila — odgovori plemeniti —
niti išta što bi ga izrazilo.
Odakle je sve iskorjenjeno,
iskorjenjen je i svaki izražaj.

Sutta-nipāto, 1069—1076

Ako se simbol „druge obale“ tim dosegom poništava, zašto ga je Buddho preuzeo da obilježi svoj put pročišćenja — plivanje protiv struje? Je li mu namjera bila isključivo polemička, kako bi to htjeli kritičari koji mu prigovaraju agnosticizam? U *Brahma-đāla-suttam* (prvi govor u zbirci dugih govora), u drugom odsječku poglavlja u kojem opisuje četiri antinomije dijalektičkog uma o kojima raspravlja i Kant (konačnost i beskonačnost svijeta u vremenu i prostoru, kauzalitet i problem apsolutnog bića)[142], Buddho u *intermezzu* koji razdvaja prve dvije antinomije od drugih dviju, izričito odbija agnostičko stanovište, obilježavajući ga ovim riječima: „Neki isposnici i brāhmani izmiču kao jegulje, služeći se smicalicama kako god da im se postavi pitanje. . . , zato *jer nemaju neposrednog uvida* ni u ono što je ispravno ni u ono što je neispravno.“

U našem petom tekstu (kao i u prethodnom četvrtom) Buddhina je očevidna namjera da uputi sagovornika na to da krajnji smisao učenja o ništavilu neće nikad razotkriti dijalektičkim sredstvima ontološkog mišljenja (kako je to pokušavala i kasnija buddhistička filosofija, o kojoj će biti riječi u slijedećem odsječku ovog poglavlja), nego jedino slijedeći neposredni doživljajni put kontemplativnog zadubljenja *(đhānam)*. Konstitutivni smisao ili dimenzija doživljaja ništavila u toj strukturnoj cjelini obrazložen je u „Sažetom govoru o ništavilu“ *(Cūḷa-suññata-suttam, M. 121)*, koji je dodat poglavlju „*Đhānam*, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije, I“.

II. Nāgārđuna

Buddhino izvorno učenje o ništavilu bitka i ništetnosti bića, njegov akosmički stav i *ontološki* nihilizam, koji (prema osnovnom matematskom značenju termina: pāli *suññaṁ*, sansk. *śūnyaṁ*, lat. *nihil*) nije ni spoznajnoteorijski ni religijsko-moralni — postao je, iz shvatljivih razloga, osnov cjelokupnog kasnijeg razvoja buddhističke filosofije, u toku 1. tisućljeća n. e. Takav razvoj iz unutarnjih bitnih pobuda postaje još shvatljiviji kad u povijesnoj perspektivi usporedimo nihilistički idealizam filosofskih škola s alternativnim rješenjima istog problema u buddhističkim popularnim religijama, koje nihilističkim konsekvencijama nastoje da umaknu „zdravorazumskom“ vjerom u kauzalnu strukturu zbivanja u svijetu na isključivo biološko-evolutivnim pretpostavkama vjere u principe cikličkog razvoja svemira koji *jest* (a ne samo da „liči na“) „dozrijevanje ploda“ *(karma-vipāko)*.

[142] Nešto opširniji prikaz te analogije pokušao sam dati u referatu *Dependence of Punar-bhava on Karma in Buddhist Philosophy*, u *Indian Philos. Annual*, Vol. 1, 1965.

Ta alternativa idealističkom nihilizmu kasnijih filosofskih škola polazi od izvorno Buddhine „analitičke razrade“ *(vibhadda-vādo)* lanca uzročno „uslovljenog nastanka“ (*paticca-samuppādo*, sansk. *pratītya-samutpādah*) pojavâ koje izvan uzajamne zavisnosti faktora egzistencije (*sankhāro*) u „kontinuitetu“ (*santānam*) „toka zbivanja“ *(samsāro)* niti postoje niti znače išta odredivo ni „po sebi“ ni „za sebe“.

Sve buddhističke škole, pa i religijske, usvajaju taj prvi princip isključivo relativne uslovljenosti egzistencije. Pojam „prvog uzroka“ stran je indijskoj filosofiji od iskona. Prva karika lanca uzajamno uslovljenog nastanka svih pojava i simultanog karaktera njihove pojavne cjelovitosti (*paticca-samuppādo*) je metafizičko „neznanje“ *(aviddā*, sansk. *avidyā)*, karakteristično i za predbuddhističku vedsko-upanišadsku filosofiju koja, za razliku od helenske, *nikad* ne polazi od ontoloških nego isključivo od epistemoloških pretpostavki znanja i umovanja. Za indijsko je umovanje prastavna (iako često tek implicitna) definicija da filosofsku misao čini *filosofskom* tek njen refleksivni karakter, njen iskonski obrat ka sebi samoj, kritička dvojba o ograničenosti vjerodostojnosti vlastitog dosega:

Od koga usmjerena misao teži k odredištu?
. . . Što je sluh sluha, duh duha i riječ riječi
. . . vid oka. . . ?

Kena-upanišad

U slijepu tamu ulazi tko se klanja neznanju,
u još veću tamu ide tko uživa u spoznanju.

Iša-upanišad

Na tim se osnovima u razvoju buddhističke filosofije javlja problem realnosti višeg i nižeg reda, a i dijalektičkog „poništenja“ (a ne ontičkog „uništenja“) relativne neautentičnosti realnog svijeta uopće. Pitanje o „apsolutnom“ korelatu sa stanovišta buddhističke teorije relativiteta je neumjesno. Čitava kasnija buddhistička filosofija je napor da se objasni to stanovište.

Dok religijska svijest u tom relativističkom rasponu realnosti traži svrhovito obrazloženje egzistencije i mogućnost smislenog opstanka čovjekova neautentičnog bića, ne samo unutar nego i izvan raspona pojedinačnog rođenja-

-i-smrti, s filosofskog stanovišta (čiju prvu eksplicitnu formulaciju nalazimo kod Nāgārđune, u 2. v. n. e.) relativnosti realiteta suprotstavlja se jedino apsolutnost ništvovanja. Zbog toga Nāgārđuna uporno, upravo sa zastrašujućom namjerom, ističe da će njegovu tezu najneispravnije shvatiti onaj ko ništavilo kao alternativu realnosti hipostazira u „negativni apsolut“ i temelj *(ālambanam)* metafizičke teze:

6. *Pobjednici*[143] *su ništavilo* (šūnyatā) *definirali kao napuštanje svih gledišta* (drišti, *grčki* doxa).[144] *One koji zastupaju* gledište *o ništavilu kao tezu, treba smatrati nepopravljivima.*

Madhyamaka-kārikā, XIII, 8

Sa ispravnog stanovišta, po shvaćanju Nāgārđune, i sama ideja apsoluta postaje besmislena tamo gdje joj se ništa ne suprotstavlja, gdje je dokinuta antitetičnost. — Ako ne postoje relati, kako da postoji apsolut? — pita se Nāgārđuna (M. k. VII, 33). U istom smislu upozorava da poništenje ne treba shvatiti ni kao pobudu: — Kad ništavilo postane svrha ništavila, onda je pogibeljno (M. k. XXIV, 7).

Egzistencijalni strah koji su od početka izazivali Buddhini govori o ovoj temi bilježe i objašnjavaju u više navrata već osnovni pāli tekstovi:

7. . . . *I tako, isposnici, netko zastupa ovakvo gledište: „Takav je svijet, takvo je moje samosvojstvo (*attā, *duša), takav ću biti poslije smrti: trajno, postojano, vječno nepromjenjivo biće — takav ću uvijek biti i ostati.“ Kad takav čovjek čuje* tathāgatu *(Buddhu) ili njegova učenika koji naučava iskorjenjivanje svih ustaljenih, autoritativnih, jednostranih i pristrasnih gledišta, u svrhu smirenja svih podstreka, odricanja od svih sklonosti, dokončanja žudnje i strasti, raskida, utrnuća* (nibbānam, *sansk.* nirvānam) *— takav će čovjek tada pomisliti: „Ta to će me skršiti, to će me upropastiti, i više me neće biti.“ Zbog toga tuguje, jadikuje, nariče*

[143] *Đino*, epitet kojim se najčešće oslovljava reformator đainizma, Buddhin savremenik i takmac Mahāvīro, pridaje se često i Buddhi kao što se i Mahāvīro često naziva *buddhom* („budnim“).

[144] U nastavku ću u citatima iz sanskritske buddhističke književnosti originalne termine navoditi samo u sanskritskom obliku.

i obezumljen se tuče u prsa. To je, eto, isposnici, unutarnji užas pred nebićem.

Alagadd'ūpama-suttaṁ, Usporedba sa zmijom, 22. govor u zbirci Mađđhima-nikāyo

Nāgārđunin cejlonski učenik Aryadeva, u svom djelu *Ćatuḥ-śatakam* (400 strofa) izražava isti potresan utisak koji izaziva djelo njegova učitelja: „Šta da učinimo, kad uopće ništa ne postoji? . . . I samo ime ovog učenja (tj. *śūnya-vādah,* učenje o ništavilu) izaziva užas." (184 i 289).

Na sve te teškoće Nāgārđuna odgovara osnovnim logičkim principom svoga učenja o „bestemeljnosti" (*nirālambanaṁ*) bića:

8. *Onome kome je ništavilo logično, tome je sve logično, a onome kome ništavilo nije logično, ništa nije logično.*

M.k. XXIV, 14

Drugim riječima: uz pretpostavku bítka kao apsolutnog svojstva, biće je apsurdno.

Filosofska argumentacija tog stava usredotočena je na *pobijanje teze o transcendentnom dosegu zakona kauzaliteta,* svedenog u opisanom smislu (*pratītya-samutpādah*) na uzajamnu uslovljenost i povezanost pojava *(dharmā)* u doživljajnim tokovima svijesti. Nāgārđuna se u tu svrhu služi svojevrsnom djialektičkom metodom, na čiji ćemo se specifičan karakter (u pogledu rješavanja antinomija) posebno osvrnuti naknadno, u vezi s neizbježnim kosmološkim implikacijama do kojih dijalektičko umovanje neminovno dovodi.

Nāgārđunino osnovno djelo, *Madhyamaka-kārikā,* počinje poglavljem o uzročnosti. Prva strofa glasi:

Nikada i nigdje nijedno biće ne nastaje ni samo iz sebe, ni iz nečeg drugoga, ni i iz sebe i iz drugoga (zajedno), a ni neprouzročeno.

Nāgārđunino polazno stanovište formulirano je ovdje na osnovu Buddhine logičke teorije egzistencijalnog suda, *ćatuḥ-koṭikaṁ (tetralemma):* Ni bitak, ni nebitak, ni i-bitak-i-nebitak, niti ni-bitak-ni-nebitak ne može izraziti egzistencijalni smisao prastavnog uvida. S istog tog stanovišta Nāgārđuna u nastavku izričito i odrješito odbija Buddhinu

prvobitnu formulaciju načela uzročnosti, na kojoj se osniva kasnija zamjena ontološkog principa ništavila teološkom interpretacijom formule o uzajamnoj uslovljenosti relata u toku pojavnog zbivanja (*pratītya-samutpādaḥ*). Teološka interpretacija, razrađena skolastički u Buddhaghosinu autoritativnom djelu „Put pročišćenja" *(Visuddhi-maggo),* koristi ovu analitičku formulu (citiranu u slijedećem tekstu) kao nadomjestak vjere u supstancijalnu trajnost i quasi-identitet duše, koju Buddhino prastavno načelo ništavila negira.

U tom se rasponu historijski formulira središnji problem međustavnog određenja buddhističke filosofije i njenih dijalektičkih mogućnosti. U „Sažetom govoru o ništavilu" naišli smo na prvu formulaciju načela uzročnosti: „Budući da je ovo, onda je i ono" *(imasmin atthi, idam hoti).* To načelo nije podređeno metafizičkom „prvom uzroku", nego krajnjem uvidu u ništavilo, uvidu kojim se konačno u cjelini poništava i sâm relativni smisao ulančenosti uzroka i posljedica. Ta *kategorijalna* struktura svijeta pojavne egzistencije i Buddhina formulacija uzročnosti u tom relativističkom smislu, razrađena u primjeni na tok zbivanja koji konstituira čovjekovo biće-u-svijetu, sažeta je ovako u metodološkom odsječku Buddhina govora u *Anguttara-nikāyi, X, 10, 92:*

9. *— Šta je usavršena metoda? — Budući da je ovo, onda je i ono. Ako nastaje ovo, nastaje i ono. Ako nema ovoga, nema ni onoga. Ako ovo prestane, prestaje i ono. Evo kako:*

1. Na neznanju se osnivaju izrazi volje.
2. Na izrazima volje se osniva svijest.
3. Na svijesti se osniva (razlikovanje) imena-i-lika.
4. Na (razlici) imena-i-lika se osniva (razlika) šest područja osjetnosti.
5. Na područjima osjetnosti se osniva doticaj.
6. Na doticaju se osnivaju osjećaji.
7. Na osjećajima se osniva žeđ za životom.
8. Na žeđi za životom se osniva prianjanje uz život.
9. Na prianjanju se osniva bivanje.
10. Na bivanju se osniva rađanje.
11. Na rađanju se osniva
12. starost i smrt, jađ i nevolja, patnja, žalost i očaj.
— Prestankom starosti i smrti prestaje rađanje.

— *Prestankom rađanja prestaje bivanje.*

. . . .

I tako prestaje čitavo to gomilište patnje.

Slijedeći tekst je prijevod prvog poglavlja Nāgārđuninih *Madhyamaka-kārikā* (pouke u stihovima o Srednjem putu) u cjelini. Uz naknadne dodatke iz tradicionalnih komentara potrebna su i uvodna razjašnjenja prevodioca o komparativno-filosofskim kriterijima koji su utjecali na izbor terminologije za ovu interpretaciju.

a) Analogije s Kantovom transcendentalnom dijalektikom

Upozorio sam u uvodnom dijelu ovog poglavlja da je ishodište indijske filosofije uopće u refleksivnom obratu kojim se misao usmjerava k analitici transcendentalne strukture spoznajnih kategorija i svojih vlastitih kategorijalnih omeđenja. Razrada te teze u daljem historijskom razvoju indijskog umovanja postaje važna i za kriterij prevodilačke interpretacije. Ta teza postulira uvid u isključivo transcendentalno-logičko važenje spoznajnih kategorija, pa i transcendentalno-estetskih pretpostavki spoznaje (koje i indijska filosofija, osobito buddhistička, kao i Kant, razlučuje od kategorija razumskog poimanja). Te implikacije postaju sve jasnije iz dopunskih komentarskih tekstova.

Već prvi istaknuti Nāgārđunin učenik, Cejlonac Aryadeva, u svojih „400 aforizama" (*Ćatuḥ-šatākaḥ*, 191) ističe važnost apriornog uvida u suštinske strukture spoznaje (*bhāvaḥ* = *essentia*, bît, za razliku od bhāvah = *ens*, biće):

> Za onoga ko uvidi samo jednu suštinu, smatramo da je uvidio sve suštine. Ništavilo jedne suštine je ništavilo svih suština.

Stcherbatsky je u interpretaciji prvog poglavlja Nāgārđunina djela upozorio i na analogiju sa Zenonom iz Eleje u „dedukciji našeg uobičajenog shvaćanja kretanja *ad absurdum*".[145] Nije teško vidjeti iz niže prevedenog teksta tog poglavlja da Nāgārđunina dijalektika obuhvata neusporedivo dalekosežniji opseg. Prvo, Nāgārđuna dokazuje „nepostojanje kretanja nepostojanjem subjekta koji je *agens* kretanja".[146] Drugo, u poglavlju na koje se poziva Stcherbatsky, tema nije „kretanje" nego „uzročnost" uopće u svojim apriornim analitičkim aspektima.

Upozorio sam ranije na osnovnu analogiju s Kantovom shemom četiri antinomije u središnjem dijelu Buddhina najdužeg govora *Brahma-đāla-suttam*, (D. 1. Vidi bilj. 6, gore). Pretpostavljam da će jedna od tih analogija, koja se odnosi na osnovnu kategorijalnu strukturu od koje polazi Nāgārđuna, biti dovoljna da čitaocu već *prima facie* olakša uvid u ishodišni smisao Nāgārđunina kritičkog stanovišta. U primjedbama uz tezu treće antinomije Kant ističe:

> . . . i u slučaju prirodnog kauzaliteta prinuđeni smo da se zadovoljimo apriornim znanjem da je pretpostavka takve uzročnosti neophodna, iako smo potpuno nesposobni da shvatimo kako biće jedne stvari omogućava biće druge. . .

— a u primjedbama uz antitezu:

> Jer kad pouku o realnosti iskustva ne bismo dobili od iskustva samog, a priori nikad ne bismo mogli zamisliti mogućnost tog besprekidnog slijeda bića i nebića.

Iz ranije spomenutog prastavnog ishodišta indijske filosofije u najširem smislu, gdje filosofska misao potječe iz refleksivnog kritičkog stava prema subjektu spoznaje i granicama njegovih spoznajnih mogućnosti *(avidya)* i sposobnosti (*pramāṇaḥ*), a ne iz naivne vjere u „realnost" predmeta spoznaje, potječe i saglasnost da je praktična djelatnost *(artha-kriyā)* jedini kriterij realnosti pojavnog svijeta, razlikovanja realnosti od iluzije, i pojavnosti od pričina. Na specifičnu obradu toga kriterija u školama buddhističkog idealizma osvrnut ćemo se i u nastavku.

Dalekosežnost ove prve orijentacione analogije nadopunjava slijedeća, ne manje eksplicitna, nego još značajnija analogija na koju nailazimo u kasnijoj kritičkoj razradi Kantovske problematike kategorijalnih struktura spoznaje:

---

[145] Th. Stcherbatsky, *The Concept of Buddhist Nirvāna*, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR, 1927, str. 140.

[146] Ćandrakīrti, *Prasanna-padā Madhyamaka-vṛtti*, 97. 3. Sanskritski tekst u izdanju *Bibliotheca Buddhica IV* (St. Pétersbourg, 1903). Za prijevode iz ovog komentara koristio sam pretežno francuski prijevod J. May, izd. Collection Jean Przyluski, tome II, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959.

b) Nāgārđuna-Schopenhauer, četverostruki korijen načela dovoljnog razloga

U drugoj strofi *Madhyamaka-kārikā* Nāgārđuna podvlači apodiktičnost tvrdnje da „postoje četiri vrste uslovljenosti pojava: (fizičkim) uzrokom, (razumskim) osnovom, neposrednim povodom i odlukom (*hetuh, ālambanaṁ, anantaraṁ, adhipateyaṁ*). *Petog uslova nema.*"

Schopenhauer svoja „četiri korijena" obilježava ovako:

Načelo dovoljnog razloga *bivanja* — zakon *kauzaliteta*, na području objektivnog realnog svijeta.
Načelo dovoljnog razloga *spoznaje* — zakonitost *istine*, na području uma.
Načelo dovoljnog razloga *bitka* — apriornost *uvida*, na transcendentalno-estetskom području prostora i vremena.
Načelo dovoljnog razloga *djelatnosti* — zakon *motivacije*, na području volje.

U potrazi za ranijim pokušajima formulacije ova četiri korijena, Schopenhauer nalazi prvu analognu četveročlanu shemu kod Aristotela *(Analyt. post. II. 11, p. 94 a 21)*, koji govori o četiri vrste „uzroka" *(causae)*: prvi razjašnjava šta stvar jeste, drugi šta je nužna pretpostavka da nešto bude, treći šta je prvi pokretač nečega, četvrti ono zbog čega je. U skolastičkoj razradi ta su načela formulirana kao *causae materiales, formales, efficientes et finales*.

Iako se u indijskoj formulaciji, već u Buddhinoj shemi „uzajamne uslovljenosti" (*pratītya-samutpādaḥ*), „uslov" u ovom širem smislu (*pratyayaḥ*) razlikuje od „uzroka" (*hetuh*), jasno je da, bar do izvjesne mjere, i u Nāgārđuninu slučaju važi Schopenhauerova uvodna primjedba: „Plato i Aristotel ovo (načelo) još ne uspostavljaju formalno kao glavni princip, ali ga često izriču kao istinu koja je očita sama po sebi."[147] Zbog toga ni u našem slučaju primjena Schopenhauerove terminologije u doslovnom smislu prevodilački ne bi bila umjesna.

Riječ *pratyayah* („uslov" u ovom prijevodu) izražava prvenstveno do-sljednost u *slijeđenju* pravila, apriorno važenje njegove primjene u našem slučaju. Schopenhauerov izraz *Grund* (čije je značenje u njemačkom znatno šire od značenja našeg izraza „razlog"), odgovarao bi specifičnije sanskritskom *ālambanaṁ* (doslovno „podrška" ili „potporanj"), pa ga zato i prevodim „osnov" u smislu umnog obrazloženja za razliku od objektivne uslovljenosti prirodnih pojava vanjskim uzrocima. Pojam „uslov" treba dakle shvatiti šire i obuhvatnije i od „uzroka" i od „razloga" u modernoj evropskoj filosofskoj terminologiji, ne samo zato što bitno obuhvaća i slijedeća dva kategorijalna oblika uslovljenosti, nego još i više zato što je za značenje tog pojma u indijskoj filosofiji uopće bitno obilježje njegova korelata ne kao „posljedice", nego kao „ploda" (*phalaṁ*). Savremena evropska filosofija je spontano došla do uvida da kategorijalni smisao „uslovljenosti" „ploda" nije ni izdaleka iscrpljen historijski određenim značenjem korelata uzrok-posljedica u prirodnim znanostima, i da kategoriju „ploda" ne treba brkati s kategorijom „posljedice", ili prvu smatrati tek metaforičkom analogijom druge. Biološki orijentirana prirodna znanost može kategoriji „dozrijevanja ploda" opravdano i u nemetaforičkom smislu dati prednost pred mehanicističkom shemom uzročnosti.[148] Zato u slijedećem prijevodu sanskritski izraz *phalaṁ* prevodim uvijek doslovno sa „plod", izostavljajući izraz „posljedica" u cijeloj četverostrukoj strukturi, dok termin „uzrok" upotrebljavam samo kao evropski ekvivalent za *hetuḥ* u užem smislu ove kategorijalne strukture.

c) „Bitak" i „biće"

Posljednja terminološka analogija, čija diferencijalna analiza zaslužuje posebnu pažnju, mora ovdje ostati svedena na formalno razlikovanje izraza „bitak" i „biće", u našem tekstu *sataṁ* i *bhāvaḥ*. Budući da buddhizam negira bitak u apsolutnom (supstancijalnom ili statičkom) smislu, ovdje je osnovno značenje izraza *bhāvah* „ono što biva", a *sataṁ* „ono što jeste". Zato je bitno obilježje „bića", u najširem značenju te riječi, da je isključivo *proces* bivanja (zbivanje), da je sinonimno sa svojom vremenitošću (tempo-

[147] *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1. izd. 1813, str. 9.

[148] Tom je problemu posvećen moj članak *Karma — The Ripening Fruit* (by Bhikkhu Ñāṇajīvako) u *Main Currents in Modern Thought*, Vol. 29, No. 1, New York, 1972.

ralitet). Sartreovo dijalektičko određenje čovjekova bića kao „onoga što nije, a ne onoga što jeste“, važi u buddhizmu kao aksiomatsko određenje bića uopće.

10. Nāgārđuna, *Pouka u stihovima o Srednjem putu*, 1. pogl., *Provjera uslova*
(*Madhyamaka-kārikā, 1. Pratyaya parīkṣā*[149])

I Nigdje i nikada nijedno biće ne nastaje ni samo iz sebe, ni iz drugoga, ni iz sebe i iz drugoga (zajedno), a ni neprouzročeno.
II Postoje četiri vrste uslovljenosti: uzrokom (*hetuḥ*), osnovom (*alambanaṁ*), neposrednim odnosom (*anantaraṁ*) i odlukom (*adhipateyaṁ*). Petog uslova nema.
III U tim uslovima ne možemo ustanoviti postojanje bića po sebi *(svabhāvo)*, a gdje nema bića po sebi, nema ni bića po drugome.
IV Djelatnost nije ni uslovljena ni neuslovljena. Uslovi nisu ni uključeni u djelatnost, a ni isključeni iz nje.
V Ako se uslovi pojavljuju samo u uslovljenom nastanku pojava, kako mogu da se pojave ne-uslovi tamo gdje nema njima uslovljenih pojava?
VI Ni nebitak ni bitak (*sataḥ*) nije uslovljen dovoljnim razlogom. Čemu može nebitak da bude uslov? Čime da bude uslovljen bitak?
VII Ako pojave (*dhārmaḥ*) ne nastaju ni iz bitka ni iz nebitka, a ni iz bitka-i-nebitka, kako možemo ustanoviti da je uzrok djelatan?
VIII Pretpostavka je da tako određena pojava nema (transcendentnog) osnova. Ako pojava nastaje bez osnova, otkud da taj osnov stekne naknadno?
IX Nije moguće ustanoviti prestanak pojava koje nisu ni nastale. Šta, dakle, da pretpostavimo kao neposredan povod, a šta tek treba da uslovi minule pojave?

---

[149] Za sanskritski tekst vidi: *Bibliotheca Buddhica IV, Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, publié par Louis de la Valée Poussin, Saint Petersbourg, 1903. Noviju redakciju sanskritskog teksta (latinicom) sadrži djelo Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna: A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā*, Tokyo. The Hokusèido Press, 1970. Knjiga Th. Stcherbatskog, navedena u bilj. 9, sadrži engleski prijevod I i XXV pogl. Nāgārđunina djela i Ćandrakīrtijeva komentara.

X Bića koja ne bivstvuju po sebi, ne mogu biti zbiljska *(sattā)*. Prema tome, ne može da važi ni tvrdnja: „Ako ovo jeste, onda ono biva“ *(satīdam asmin bhavatīti)*.
XI Plod nije (sadržan) ni u pojedinačnim uslovima, a ni u njihovoj ukupnosti. Kako onda da bude proizvod uslova u kojima nije sadržan?
XII Ako i nebitak proizlazi iz takvih uslova, zašto onda nema ploda i tamo gdje nema takvih uslova?
XIII Plod dozrijeva pod uslovima koji ni sami nisu samostalni. Kako može dozrijevanje ploda da bude uslovljeno tako nesamostalnim činiocima?
XIV Dosljedno tome, dozrijevanje ploda nije ni uslovljeno ni neuslovljeno. Kako da iz nebića ploda ustanovimo uslovljenost ili neuslovljenost (njegova dozrijevanja)?

11. Razrada osnovnih teza prema Ćandrakirtijevu Razjašnjenju (*Prasanna-pādah*, 7. stoljeće)

Uz analogiju s Kantom

U komentaru prve strofe Ćandrakirti ističe da je Nāgārđuna utvrdio da se moramo zadovoljiti pretpostavkom o uzročnosti usvojenom u praktičnom životu, ne očekujući mogućnost metafizičkog razjašnjenja. Uz svoju parafrazu ovog razjašnjenja, Stcherbatsky[150] navodi analogiju s Kantovim rješenjem prve antinomije, da svijet nije ni konačan ni beskonačan, zato što pojave ne postoje po sebi. U Ćandrakīrtijevoj formulaciji buddhističko se stanovište ne razlikuje u krajnjem zaključku od ostalih klasičnih sistema indijskih „pogleda na svijet“ (*darśanaṁ*), da je praktična djelatnost *(artha-kriyā)* jedini kriterij realnosti pojavnog svijeta i razlikovanja realnosti od iluzije, da pojavnost nije pričin.

Uz Ćandrakīrtijevo obrazloženje ishodišne Nāgārđunine teze da „biti uzajamno uslovljen“ (korelativan) znači „ne biti po sebi“ *(sva-bhāvena)*, Stcherbatsky citira Kantovo određenje stvari-po-sebi kao „korelata jedinstva mnogostrukosti u osjetnom opažanju“.[151]

---

[150] Op. cit., str. 107.
[151] Id., str. 154.

Ćandrakīrti raspravlja dalje o stanovištu osnivača buddhističke spoznajnoteorijske logike Dignāge (6. stoljeće), koji je obradio teoriju o „dva izvora spoznaje" i o „dvostrukom obliku spoznatljivoga", „osjetnom opažanju" i od njega „potpuno nezavisne sintetske djelatnosti mišljenja".[152] Kritikujući Dignāginu teoriju iskustva, Ćandrakīrti zaključuje:

> Naša se tvrdnja ne može pobijati na osnovu neposrednog iskustva, jer ni pouzdanost tog iskustva nije dokazana.

S tim u vezi Ćandrakīrti citira i Nāgārđunin spis „Pobijanje prigovora", gdje Nāgārđuna formulira pitanje:

> Ako svaka spoznaja predmeta zavisi od vjerodostojnosti izvora spoznaje (*pramāṇaṁ*), od čega zavise ti izvori spoznaje?

Diferencijalna analiza osjetnosti i mišljenja dovodi Ćandrakīrtija do zaključka da su ta dva izvora spoznaje po svojoj biti takva da im je svojstvo (*ātma-bhāvaḥ*) i biće *(sattā)* određeno isključivo dvostrukom strukturom spoznatljivoga. „Dokaz samosvojnosti vlastitog bića" (*svābhāvikī-siddhiḥ*) ni naših spoznaja ni spoznajnih predmeta nije moguć „zbog nepostojanja bića po sebi" *(asati bhāva svarūpe)*.

Ako dakle konstitutivni elementi predmetnosti (u noematskom smislu) ne mogu da postoje bez intencionalne usmjerenosti ka predmetu, pa zato tvrdimo da stvar po sebi ne postoji; ako ne postoji (intencionalni) „utemeljitelj" (*ālambanakaḥ*) stvarnosti, onda ne može postojati ni sama stvar.[153] Zato je kauzalna uslovljenost dokaz ontičke ništetnosti.

Uz analogiju sa Schopenhauerom

Insistencija na intencionalnoj usmjerenosti spoznajnog akta ukazuje na noetsko značenje „osnovnog" uslova (*ālambanaṁ*) egzistencije pojava. U komentaru uz drugu strofu

[152] Dignāga, *Nyāyabindu*, 6.15. Usp. Stcherbatsky, op. cit., str. 156.

[153] Ćandrakīrtijev komentar uz Nagarđunin aforizam VIII. Usp. Stcherbatsky, op. cit., str. 174.

Nāgārđunina djela, Ćandrakīrti obrazlaže razliku uslovljenosti „uzrokom" (*hetuḥ*) i „osnovom" (*ālambanaṁ*) ovako:

> Ako jedno biće proizvodi drugo, tj. ako je njihov uzajamni odnos usporediv s odnosom sjemenke i biljke, taj se odnos naziva uzročnim (*hetuḥ*); a ako je nešto u svom nastanku usmjereno ka nečem drugom u smislu u kojem je doživljaj uvijek usmjeren prema predmetu, taj se odnos naziva (razložnim) osnovom (*ālambanaṁ*).

U istom smislu postoji saglasnost među filosofskim školama ovog razdoblja buddhističke filosofije da „razlog" u ovom smislu treba shvatiti kao obrazloženje jednog „trenutačno lokalizovanog" ili trenutačno opstojnog atoma zbivanja[154] sveopćom uslovljenošću svijeta-zbivanja ili svijeta-svekreta (*savre-dharmāḥ = đagat*).

Pretpostavke transcendentalne estetike

Obrada transcendentalnog značenja pojmova prostora i vremena nije u indijskoj filosofiji sprovođena paralelno u eksplicitnoj koordinaciji. Transcendentalni smisao pojma prostora jasno je istaknut u analitičkoj kategorizaciji ključnih pojmova već u osnovnim pāli tekstovima. Pojam *ākāšaḥ* se u tom smislu i u vedskoj tradiciji bitno razlikuje od empirijskog astronomsko-geografskog pojma *diš*. Dok je vedski pojam *ākāšaḥ* bio metafizički nosilac svojstava stvaralačke prasupstancije zvuka (u vibracionoj teoriji materije), buddhistički pojam prostora u transcendentalnom smislu (*paramārthaḥ*) izričito je lišen svih tih metafizičkih (*lokuttaraṁ*, doslovno „transmundanih") svojstava, pa se po tom „pročišćenom"[155] karakteru bitno razlikuje i od „praznog pro-

[154] Op. cit., str. 172, uz aforizam VII.

[155] Pojam transcendentalno „čistih" struktura (*šuddharthaḥ*) i „specifičnih obilježja" (*sva-lakṣaṇaṃ*) predmetnosti razradila je iscrpnije Dignāgina škola (6—7. v.) u teoriji konstitucije predmeta u predrefleksivnoj, „trenutačnoj" prastavnoj datosti (*kṣaṇika-vadaḥ*). Tri osnovna termina te konstitutivne strukture preveo je Stcherbatsky *doslovno* sa tri odgovarajuća termina Kantove filosofije:

šuddhā-kalpanā = reine Vernunft
šuddham pratyakṣaṁ = reine Sinnlichkeit
šuddharthaḥ = reines Objekt

(V. *Buddhist Logic*, Vol. II, str. 33. New York, Dover Publications.)

stora“ i identificira s vrhovnom kategorijom transcendentalne strukture pojava uopće — ništavilom *(śūnyatā)*.

U djelu *Mādhyamika-śāstraṁ* (IV 2) Nāgārđuna primjenom svoje dijalektičke metode izvodi logičku nemogućnost postojanja praznog prostora prije određenja pojmovne biti, jer „kad bi postojao prije takvog određenja, onda bi to bio prostor bez biti“, predodžbeno i pojmovno nezahvatljiv.[156]

Prema Ćandrakīrtijevoj interpretaciji, „prazan prostor nije ništa (*ākiṅćanaṁ*)“. Po tom transcendentalnom smislu prostor je na istoj razini s pojmom *nirvāne*, koji isto tako nije *ens*, „ni biće, ni bitak“, nego mu je smisao jednako transcendentalan, a ne transcendentan. Ćandrakīrti citira *mahāyānaṁ* tekst u kojem Buddho obrazlaže *nirvānu* upravo tom kategorijalnom ravnomjernošću s transcendentalnim pojmom prostora:

> „Čvor zamršen praznim prostorom, razmršen praznim prostorom.“[157]

U tom isključivo transcendentalnom važenju oba pojma sadržano je dalje tipično razjašnjenje tvrdnje o identitetu *samsāre* (svijeta kao fenomenalnog procesa ili „toka“) i *nirvāne* ili njegova poništenja („utrnuća“), uz pretpostavku da noumenalni bitak ne postoji. Područje *nirvāne* je isto što i područje prostora = „ni-šta“ (*ākiṅćanaṁ*). Funkcija oba pojma je jednako ograničena na proces čiste spoznaje *(viđnaptimātrā)*. Ko to ne može da uvaži, taj ne može shvatiti krajnji smisao Buddhina učenja. Ta osnovna teza Nāgārđunine i čitave kasnije tzv. „mahāyānaṁ“ filosofije bit će dalje objašnjena u odsječku o Nāgārđuninoj dijalektici.

Vrijeme

Problemu vremena posvećeno je 19. poglavlje Nāgārđunina osnovnog djela. Slijedeći tekst je prijevod tog poglavlja u cjelini. Prethodno je potrebno napomenuti: —

[156] Usp. Kantovu primjedbu o nemogućnosti iskustva „praznog prostora“: „Ovdje mi nije namjera da pobijam pojam praznog prostora; on može postojati i tamo gdje naše predodžbe ne mogu, zato jer ne mogu doseći tako daleko, pa zato ne može doći ni do iskustvenog opažanja koegzistencije. No takav prostor nije predmet mogućeg iskustva.“ (*Kritika čistog uma.* Treća analogija iskustva u Transcendentalnoj analitici II.)

[157] Usp. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana,* str. 211.

1. Ovo je poglavlje naknadna specifikacija pojma čistog vremena i osniva se tematski na 2. poglavlju, čiji je središnji problem analiza odnosa supstancije i kretanja. (Na tu ćemo se problematiku osvrnuti u naknadnim kritičkim napomenama.) — *2.* U pāli buddhizmu, iako u vremenski kasnijoj analizi transcendentalnog karaktera pojma vremena, u Buddhaghosinu djelu *Atthasālinī* [komentar prve knjige *Abhidhamme* („fenomenologije“), *Dhammasangaṅī*] rezimiran je transcendentalni smisao pojma vremena ovako: „Mudrac je vremenom razjasnio mišljenje, a mišljenjem vrijeme.“[158]

12. Nāgārđuna, Pouka u stihovima o Srednjem putu, 19. pogl. Kritika pojma vremena (Kāla parīkṣā)

I Kad bi sadašnji događaji i oni koji se još nisu zbili slijedili iz prošlih,
i sadašnjost i budućnost bi bile u prošlom vremenu.

II a kad sadašnji događaji i oni koji se još nisu zbili ne bi bili (sadržani) u prošlosti,
kako bismo ih mogil smatrati zavisnima (od prošlosti)?

III Ipak sadašnjost i budućnost ne mogu postojati ni nezavisno od prošlosti.
Dosljedno tome nije moguće vremenski odrediti ni sadašnje događaje, a ni one koji se još nisu zbili.

IV Isti se postupak može primijeniti i za obilježavanje ostalih razlika dvaju vremenskih razdoblja,
a i (prostornih) odnosa — npr. gornji, donji, srednji, ili jednak i sl.

V Vrijeme bez trajanja se ne da shvatiti, a trajno vrijeme ne postoji.
Kako da spoznajno shvatimo nezahvatljivo vrijeme?

VI Ako je vrijeme uslovljeno bićem, kako da shvatimo vrijeme bez određenja bića?
No budući da biće uopće ne postoji („nije“), kako da postoji („bude“) vrijeme?
(Ili: Budući da negiramo biće uopće, kako da afirmiramo vrijeme?)

Napomene

Uz strofe I-II usporedi Kantov zaključak u § 7 *Transcendentalne estetike:*

[158] Usp. razradu problema vremena na osnovu tog principa u knjizi Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies,* Kandy, Buddhist Publication Society, 1965, str. 104—126.

Kad bi vrijeme bilo inherentno u stvarima kao objektivno određenje, . . . onda ne bi moglo prethoditi stvarima kao uslov, a ne bismo ga mogli ni razabrati ni uvidjeti posredstvom sintetskih iskaza a priori.

Uz strofu III usporedi Kantov zaključak u 2. analogiji iskustva (Transcendentalna logika, knj. 2, pogl. 2, III, 3, B):

> Realnost koja bi slijedila iza praznog vremena, drugim riječima, početak kojemu ne prethodi nikakvo stanje stvari isto je tako nezamišljiv kao i samo prazno vrijeme. Zato je svako zamjećivanje događaja opažaj koji slijedi iza nekog drugog opažaja.

Nāgārđunina dijalektička intencija možda bi se ovdje dala neposrednije interpretirati Hegelovim izvodom nezahvatljivosti bítka u vremenu:

> „Sada“ koje uočavamo je ono što *je bilo*, a ta njegova istina nije istina bitka, onoga što *jeste*. Neosporno je istina da *jeste* bilo, ali ono što *jeste* bilo doista nije zbiljsko. Ono *nije*, a pitanje se suštinski odnosilo na ono što jeste, na bitak.[159]

Uz strofu IV usporedi Kantov zaključak § 7c Transcendentalne estetike:

> Vrijeme je formalni uslov a priori svake vrste pojava.

Za interpretaciju vremenskih i prostornih odnosa navedenih u ovoj strofi specifičnije bi mogla da posluži analogija sa Schopenhauerovim trećim korijenom načela dovoljnog razloga, kojemu u Nāgārđuninu osnovnom načelu odgovara treća vrsta uslovljenosti pojava neposrednim odnosom (anantaram):

> Struktura prostora i vremena je takva da su im svi dijelovi u uzajamnom odnosu kojim je svaki od tih dijelova određen i uslovljen drugim. . . Ti su odnosi specifični i potpuno različiti od svih drugih mogućih odnosa naših predodžbi po tome što ih ne možemo shvatiti razumom nego jedino i isključivo zrenjem. Tako nije moguće shvatiti razumom ono što je gore i dolje, desno i lijevo, straga i sprijeda, ispred i iza. Zakon koji tako određuje uzajamne odnose dijelova prostora i vremena nazivam *načelom dovoljnog razloga bitka, principium rationis sufficientis essendi*.[160]

Uz strofu V usporedi Kantovo razjašnjenje u § 8 Transcendentalne estetike:

> Oni koji zastupaju apsolutnu realnost prostora i vremena, bilo da ih smatraju bitno postojećim ili tek inherentnim kao modifikacije u stvarima, nužno zapadaju u krajnje protuslovlje s načelima iskustva.

---

[159] *Fenomenologija duha*, A. Svijest, I. Izvjesnost na razini osjetnog iskustva. . . Moje parafraze Hegela se ovdje i u nastavku osnivaju na engleskom prijevodu, J. B. Baillie, *Hegel, The Phenomenology of Mind*, London, Muirhead Library of Philosophy, 1949, pa ću po tom izdanju navoditi stranice: str. 156. — Hegelovu *Logiku* iz *Enciklopedije filosofskih znanosti* citirat ću na osnovu engleskog prijevoda W. Wallace, *The Logic of Hegel*, Oxford, Clarendon, 1874.

[160] Schopenhauer, op. cit., pogl. 6, § 37, str. 92.

Uz strofu VI usporedi slijedeće Kantove primjedbe u § 7 i 8 Transcendentalne estetike:

> Mi negiramo svaki postulat apsolutne realnosti vremena. . . Transcendentalni idealitet vremena se sastoji u ovome: ako apstrahiramo subjektivne uslove osjetnog opažanja, vrijeme nije ništa pa se nemože smatrati opstojnim ili inherentnim u predmetima kao stvarima po sebi, nezavisno od odnosa prema našem opažanju.

Zato Kant smatra opravdanom idealističku teoriju prema kojoj „ne postoji mogućnost strogog dokaza realnosti izvanjskih predmeta“.

Nedostaci eksplicitnosti, osobito u pogledu uvida u apriorne strukture, na koje je u ovoj usporedbi moguće ukazati u Nāgārđuninoj formulaciji transcendentalno-estetskih teza [čija se razrada u korijenskim (*mūlaṁ*) tekstovima principijelno prepušta komentarima] smanjuje se donekle u kontekstu njihove primjene na problematiku supstancije i kretanja, čija je obrada prethodila u 2. pogl. *Madhyamaka-kārikā*, pa ćemo se zato na to poglavlje ukratko osvrnuti. S druge strane, diferencijalna analiza, u koju u ovom nacrtu nije moguće zalaziti, trebalo bi da uz očite razlike u historijskom nivou razrade ovih načela uvaži, u prvom redu, razliku u intenciji između Nāgārđunine dijalektičke metode i Kantova eksplicitnog kriticizma. Na taj problem će biti potrebno da se osvrnemo u zaključnom odsječku ovog poglavlja.

Supstancija i kretanje

13. U 2. poglavlju *Madhyamaka-kārikā*, o „pojavama koje su se zbile i onima koje to još nisu“ (*gatāgata parīkṣā*), koje slijedi nakon poglavlja o uslovima zbivanja, Nāgārđuna formulira među ostalima ove teze:

VI Nema prolaznosti bez onoga što je prolazno.

VII Ako se, dakle, prolaznost ne može razdvojiti od onoga što je prolazno, kako može ono što je prolazno biti bez prolaznosti?

X Pretpostavka da je prolazno ono što prolazi vodi u krivi zaključak da je ono što je prolazno nezavisno od prolaznosti. Pa ipak, ono što je prolazno iziskuje prolaznost.

XII Prolaznost ne potječe iz onoga što je prošlo, ni iz onoga što nije prošlo, a ni iz onoga što sada prolazi. Odakle onda potječe prolaznost?

XV Doista, ono što je prošlo ne postoji, a ne postoji ni ono što nije prošlo. Kako da postoji nešto treće, odvojeno i od onoga što je prošlo i od onoga što nije prošlo?

XVIII Nije logično tvrditi da je prolaznost istovjetna s onim što prolazi, a ni da je ono što prolazi različito od prolaznosti.

XXI Budući da se ono što prolazi i prolaznost ne osnivaju ni na istovjetnosti ni na različitosti bića, kako da im spoznamo osnovu uopće?

XXV Biće onoga što jeste i onoga što nije ne slijedi trovrsnu prolaznost [tj. *1.* bitak ili zbiljnost bića (*sad-bhūtaṁ*), *2.* nebitak bića (*asad-bhūtaṁ*), *3.* i-bitak-i-nebitak bića (*sadasad-bhūtaṁ*)]. Zato ne postoji ni prolaznost, ni ono što prolazi, ni ono što treba da prođe (ili: ni zbivanje, ni ono što se zbiva, ni ono što treba da se zbude).

Napomene

Usporedi uz strofu X i opće pretpostavke ovog poglavlja slijedeće Kantove primjedbe:

Odsječak o vremenu u Transcendentalnoj estetici (§ 5) počinje riječima:

> Vrijeme nije empirijski pojam. Ni koegzistencija, a ni slijed ne bi bili zamjetljivi kad predodžba vremena ne bi postojala kao apriorna osnova.

Pod kraj § 8 istog odsječka Kant zaključuje:

> Transcendentalna estetika ne može pojam kretanja ubrojiti u svoje apriorne datosti, jer se vrijeme sâmo ne mijenja, nego jedino ono što je u vremenu.

U ranije citiranoj drugoj analogiji iskustva (B) Kant ističe:

> Kako da zaključujemo neposredno iz djela o *postojanosti* onoga što djeluje, mada je to bitan i specifičan kriterij supstancije (fenomena)? ... Na osnovu načela uzročnosti, djela su uvijek prvi osnov svih promjena u pojavama, pa prema tome ne mogu biti svojstva subjekta koji se i sam mijenja, jer bi u tom slučaju druga djela i drugi subjekt bili potrebni da odrede tu promjenu.

Regressus in infinitum je logički argument na koji se Nāgārđuna poziva u svakom poglavlju dokazujući središnju tezu svoga djela:

anekārtham anānārthaṁ : „ni identitet ni raznovrsnost"

14. Madhyamaka-kārikā, 25. Nirvāna parīkṣā

XV Značenje tvrdnje da *nirvānam* nije ni nebitak ni bitak (trebalo bi da) se osniva na izvjesnosti znanja o tome šta je nebitak, a šta bitak.

XVI Ako se *nirvānam* definira kao ni nebitak ni bitak, ko da (odatle) shvati šta je ni-nebitak-ni-bitak?

Nasuprot tezi navedenoj u strofi XV, strofa XVI potvrđuje princip neprimjenjivosti pravila *ćatuḥ-koṭi (tetralemma)* na pojmovno određenje *nirvāne.*

Stcherbatsky, međutim, smatra da iz XV strofe „i iz slijedećih aforizama slijedi da četvrti dio quadrilemme — tj. da je *nirvanām* ni biće ni nebiće — predstavlja rješenje kojemu je sklona škola Mādhyamika.[161] Pošto u istom kontekstu govori o očitosti „transcendentalne ili apsolutne (!) egzistencije", koja „ne može biti ništa drugo nego simultana negacija" antitetičnosti bitka i nebitka u biću, smatram da je time dovoljno jasno izražena njegova sklonost da pravilo *ćatuḥ-koṭi* reducira na Hegelovski trokut i da fiktivni „negativni apsolut" (o kojem Stcherbatsky još ne govori) interpretira u smislu Hegelove sinteze. Time bi se Buddhina metoda „srednjeg puta", po kojoj je Nāgārđunina škola *mādhyamika-vādaḥ* dobila svoje ime, svela na Hegelov „*terminus medius*, koji na taj način predočuje dvije krajnosti jednu drugoj i djeluje kao posrednik u njihovoj uzajamnoj djelatnosti".[162]

Gornji sam tekst (14) naveo u vezi sa posljednjom strofom (XXV) prethodnog teksta (13) o „trovrsnoj prolaznosti". Na teškoće koje proizlaze iz specifičnih razlika Buddhina „srednjeg puta" i rješavanja dijalektičkih suprotnosti „iz središta" *(mađđhéna)* od analognih funkcija „srednjeg člana" u Hegelovoj dijalektičkoj silogistici, osvrnut ću se kritički u odsječku o Nāgārđuninoj dijalektici. Prethodno je potrebno, u vezi s napomenama o analogijama u transcendentalnoj estetici, da se osvrnemo i na osnovnu temu transcendentalne logike.

---

161 Op. cit., str. 201 n.

162 *Fenomenologija duha*, B. Samosvijest, IV. B, pod kraj odsječka o „nesretnoj svijesti". Str. 264.

Problem kategorija (padārthaḥ)

S obzirom na kritičke stavove prema granicama spoznaje (*pramāṇam*) u skolastičkim sistemima indijske filosofije Nāgārđunina vremena, strukturna analiza kategorijalnih sklopova slijedi različite kriterije. Ipak je svima zajednička tendencija svođenja kategorijalnih struktura na shemu uzročnog odnosa, koji se smatra najobuhvatnijim i prvobitnim, a predodređen je biološki zasnovanom teorijom djelatnosti *(karma)* i „dozrijevanja ploda" (*phala-vipākaḥ*), kako je istaknuto u uvodnim napomenama uz prvo poglavlje Nāgārđunina djela. Toj tendenciji nalazim u postkantovskoj filosofiji najbližu analogiju kod Schopenhauera. Ovdje ću nadodati nekoliko teza karakterističnih za transcendentalni smisao Nāgārđunina shvaćanja kategorijalne strukture mišljenja:

> *Budući da kontinuitet mišljenja potječe iz razuma, ni porijeklo ploda misli ne može biti vanrazumsko.*
>
> (Madhyamaka-kārikā, XVII, 9)

Nāgārđuninu tezu:

> *Bez (pojma) uzročnosti ne postoji ni posljedica ni uzrok,*
>
> (M.-K. VIII, 4)

Ćandrakīrti razjašnjava ovako:

> *Prethodno je potrebno pretpostaviti (načelo) uzročnosti da bi se logično moglo tvrditi da je učinak nekog uzroka posljedica, i obratno.*

U komentaru aforizma IV. 8 (127.5) Ćandrakīrti ističe da je

> izvod o postojanju materije iz postojanja osjeta *petitio principii (sādhyasamā)*. U raspravi o tome da li se materija poistovjećuje s uzrokom ili se od njega razlikuje, očituje se da materija ne postoji.

Isto važi i za druge kategorijalne pojmove kojima se obrazlažu pojavni odnosi. Među kategorijalnim pojmovima koje Ćandrakīrti analizuje u nastavku nalazi se i kategorija „pojma u odnosu istovremenosti s osjetnom sviješću". Svaki se izvod egzistencije iz kategorijalnih pojmova osniva na *petitio principii*.

U komentaru aforizma VIII, 12 (189.6) ističe:

> Iskustvo nam ne pruža nikakav drugi razlog za postojanje stvari osim dokaza o njihovu postojanju u uzajamnoj zavisnosti.

A u komentaru aforizma XXIV, 19 (505.4):

> Neznalice hipostazuju prostor i ostale (kategorijalne pojmove) u realne konstante.

Nāgārđunina dijalektika

Prikaz Nāgārđunine filosofije ništavila (*śūnya-vādaḥ*) u *Madhyamaka-kārikāma*, polazeći od problema uzročne zavisnosti u uzajamnosti svih pojava (*dharmāḥ*), doveo nas je do dijalektičkog principa „ni identitet ni različitost":

> *Istovjetnost uzroka i posljedice nije moguća,*
> *ali isto tako nije moguća ni različitost uzroka i posljedice.*
>
> (XX, 19)

Kad bi se Nāgārđunina dijalektika završavala tim zaključkom, ne bi bila buddhistička, a ne bi opravdala ni naslov osnovnog djela njegove škole *mādhyamikaḥ*, ili učenje o „srednjem putu" — *madhyamā pratipad*, kojim je Buddho već u svom prvom govoru obilježio svoje učenje.

Riječ *madhyamaka* u naslovu Nāgārđunina djela ističe upravo važnost trećeg člana dijalektičke strukture spoznajnog procesa koji dijalektičke suprotnosti rješava „napuštanjem" (*prahāṇam*), tačnije „razumijevanjem smisla napuštanja" (*prahāṇa-pariđñā*) aporetskih stanovišta ili „gledišta" (*dṛṣṭiḥ*, grčki *doxa*). Spoznajnoteorijska intencija tog „napuštanja" nije isključivo negativna kao u Pyrrhovovu stavu *epohé*, čiji je indijski uzor u buddhističkoj verziji *(ćitta-viveko)* specifičan za metodu kontemplativnog zadubljenja *(dhānam)*, izrazito nedijalektičan. Nasuprot tome, isticanje proturječnog karaktera antinomija uma, iz kojih Nāgārđunina transcendentalna dijalektika traži izlaz „iz središta" (*maddhena* u slijedećem pāli tekstu 16), otvara neposredne mogućnosti pozitivnih rješenja, srodnijih Kantovoj nego Hegelovoj intenciji. Klasične primjere takvog usmjerenja dijalektičke misli nalazimo već u osnovnim pāli tekstovima Buddhinih govora, čija jednoznačnost na prvi pogled isključuje mogućnost svođenja ove dijalektike „sred-

njeg puta" na iracionalističke stranputice „religijsko-mističkog negativizma", pa i Hegelovske religijske metafizike Apsoluta.

Tročlana struktura u procesu oblikovanja svijesti u smislu Hegelova „suprotstavljanja faktora svjesnog života na svakom stepenu razvoja duha"[163] vrlo se često primjenjuje i u Buddhinim govorima, počevši od sloja osjetne i misaone svijesti, pa do područja etičkog rasuđivanja. Evo nekoliko primjera:

15. *Svijest je uvijek određena onim neposrednim povodom na osnovu kojeg nastaje. Svijest koja nastaje na osnovu vida i likova naziva se vidnom sviješću... Svijest koja nastaje na osnovu tijela i dodira naziva se tjelesnom sviješću. Svijest koja nastaje na osnovu razuma (*mano*) i pojavnosti naziva se sviješću razumijevanja.*[164]

(M. 38)

16. *„Sve jeste", ta je tvrdnja jedna krajnost (*anto*). „Ništa nije" [doslovnije: „Sve (u smislu cjelovitosti ili „apsoluta") nije" —* sabbaṁ *natthi*], *ta je tvrdnja druga krajnost. Napuštajući obje te krajnosti, Usavršeni ukazuje na istinu iz središta (*mađđhena*): Na neznanju se osnivaju izrazi volje, na izrazima volje se osniva svijest... (Vidi nastavak formule u tekstu 9.)*

(S. XXII, 90)

17. Ista se formula o napuštanju krajnosti često upotrebljava u isticanju Buddhina „napuštanja dobra i zla" *(puñña-pāpa-pahīno, kusala-akusala-pahīno)*:

[163] *Fen.*, Predgovor, str. 96.

[164] Schopenhauer u 2. izd. (1847) disertacije o četverostrukom korijenu načela dovoljnog razloga (§ 41, str. 134—5), polazeći od citata iz *upanišadi* o strukturi osjetne svijesti, dolazi do zaključka: „... Isto je tako i s nekim *na bilo koji način određenim predmetom* odmah uspostavljen i subjekt koji ga *spoznaje na isti taj način.* U tom je smislu svejedno da li kažem ... da predmete treba podijeliti u tu vrstu razreda ili da su subjektu svojstvene tako razlučene sposobnosti spoznaje." — Isticanje specifične funkcije „tijela" *(kāyo)* u istoj strukturi osjetne svijesti (izrazitije razrađeno u nekim drugim pāli tekstovima, npr. o „posmatranju tijela u tijelu") moglo bi se usporediti sa Schopenhauerovom tezom o tijelu *(Leib)* kao „neposrednom predmetu", osobito u § 22 (str. 78—9) istog djela.

Uravnotežen je (sud onoga) ko je napustio dobro i zlo.

(Sutta-nipāto, 520)

Neustrašiv je onaj ko je s punom pažnjom napustio dobro i zlo.[165]

(Dhamma-padam, 39)

Buddhin je izraz „srednji put" višeznačan kao i Hegelov izraz *Aufhebung*, ali u smislu koji je za buddhiste nepovoljniji. Pa ipak, specifičan metodološki smisao „srednjeg puta", kako je izražen u tekstu 16, upućuje uvijek, gdje god se ponavlja, na rješenje aporija izdizanjem iznad (*prahānaṁ* u smislu *Aufhebung*) nižeg diskurzivno-logičkog (*vitarka-vićārah*) sloja („područja" ili „tla" — *āyatanaṁ* ili *bhūmi*) na područje transcendentalnog smisla (*param-arthaḥ*) spoznajnog procesa. Takvo „napuštanje" ili uzajamno „poništenje" dijalektičkih suprotnosti uvijek slijedi iz pozitivnog refleksivnog dosega umne spoznaje na razini višeg sloja uviđanja istine *(vipassanā)*, bilo na području teorijskog ili praktičkog uma. U tom je smislu i dosegu značenje termina *prahānaṁ* analogno Hegelovu obilježavanju sinteze višeznačnim izrazom *Aufhebung*, iako spoznajni doseg buddhističkog dijalektičkog postupka u njegovu transcendentalnom značenju ne možemo *svesti* na značenje „sinteze" Hegelovskih antitetičkih stavova. Razlog tome nije (kako se često olako zaključuje) u nedostatku kriterija, ili čak poimanja, sintetske funkcije mišljenja u buddhističkoj filosofiji, nego je na suprotnoj strani, u zatvorenosti Hegelove dijalektičke koncepcije u okvir kozmološkog i teleološkog dokaza metafizičke bîti Apsoluta. Hegelova filosofija historije, skučena u „Fenomenologiji duha" na dogmatske pretpostavke kršćanske teologije, trebalo je da posluži eksplifikaciji tog Apsolutnog Pojma. *Tertium comparationis,* na osnovu kojeg je jedino moguća analiza sličnosti i razlika

[165] Nietzscheu je bila poznata Buddhina formulacija stanovišta „onkraj dobra i zla". U § 155. „Volje za moć", kaže: „Za buddhistički ideal je bitno oslobođenje od dobra i zla". U „Jenseits vom Gut und Böse" (3. dio, o religiji), u 56. aforizmu govori o „azijskom i superazijskom" uvidu u način mišljenja koji je „krajnja negacija svijeta — s onu stranu dobra i zla", pa prigovara „Buddhi i Schopenhaueru" da su još uvijek zavedeni moralnim zabludama, a svoje stanovište smatra potpunijim i dosljednijim.

izvornog dijalektičkog zamaha u buddhističkoj filosofiji s metafizičkim izvodima Hegelova pojma dijalektičkog apsolutizma, treba tražiti u ishodišnom zauzimanju stava, s jedne i s druge strane, prema *kosmološkom* problemu, gdje se motiv buddhističkog akosmizma (ne samo Nāgārđunina ontičkog nego ponajprije Buddhina *vrednosno*-ontološkog) suprotstavlja samovoljno zatvorenom krugu kosmološkog historicizma Hegelove dijalektike. Nihilizam *śūnya-vāde* je spoznajna pretpostavka akosmizma isto onako kao što je dijalektički apsolutizam pretpostavka kosmološke angažovanosti Hegelove metafizike koja zbog toga nužno kulminira u glorifikaciji apsolutističke države — *Civitas Dei.*

Na nekritičnost teleoloških pretpostavki na kojima se osniva Hegelova metafizička koncepcija svijeta ukazivao je sa osobitom oštrinom i upornošću Schopenhauer.[166] Jedna je od bitnih i izuzetnih karakteristika buddhističkog stanovišta da mu nisu potrebne nikakve teleološke pretpostavke ni nadopune pojma kauzaliteta, shvaćenog u opisanom smislu primarno biološke kategorije *karme* u okviru Nāgārđunine logičke diferencijacije četverovrsnog značenja principa uslovljenosti svih pojava. Nāgārđunin izvod da je tako shvaćen zakon egzistencijalne uslovljenosti dokaz ontičke i ontološke ništetnosti bića, nalazi proširenu potvrdu i u dosegu izvornog postulata Buddhine asketske discipline praktičnog uma, „onkraj dobra i zla".

Antiteleološka argumentacija Schopenhauerova determinizma (osobito u studijama o temeljnim problemima etike) po bitnoj intenciji odgovara tom indijskom kosmološkom relativizmu. Analogija bi se u znatnoj mjeri mogla proširiti i na kritiku teleologizma u djelu N. Hartmanna, *Teleologisches Denken,* iako to djelo zbog mehanicističke orijentacije u shvaćanju principa kauzaliteta po svojim pozitivnim intencijama djeluje već nesavremeno i s evropskog stanovišta (osobito u usporedbi s razvojnim tokom Whiteheadove misli na istom području filosofskih pretpostavki prirodnih znanosti), a iz istog razloga ostaje potpuno strano motivima indijskog antiteleologizma. Taj je raspon u filosofskim interpretacijama teorije kauzaliteta u znatnoj mjeri smanjila, s evropske strane, vitalistička filosofija,

[166] Usp. op. cit., § 20, str. 36—49.

koja počevši od Bergsona pronalazi spontane puteve zbliženja s kategorijama indijskog mišljenja.[167]

Hegel o buddhističkom principu ništavila

Hegelova *Logika,* u *Enciklopediji filosofijskih znanosti,* spominje buddhističku teoriju ništavila, u VIII poglavlju o teoriji bitka, u § 87. Raspravljajući o antitetičkim definicijama Apsoluta, „Apsolut je bitak" i „Apsolut je ništa", Hegel upozorava najprije na Kantovski smisao druge definicije, ističući da je ona implicirana u tvrdnji da je stvar po sebi neodređena, pa je, prema tome, lišena i oblika i materije. No u krajnjem smislu ta definicija tvrdi da je „kao kod buddhista, ništavilo princip svih stvari, krajnji smisao i svrha svega". U zaključku razjašnjenja istog paragrafa Hegel ističe da ni oni koji definiraju Boga samo kao bitak nisu u ništa boljem položaju „nego buddhisti, koji Boga svode na ništa, pa iz tog principa izvode dalji zaključak da je uništenje sredstvo kojim čovjek postaje Bog". Slijedeći § 88. polazi od sinteze koja sadrži rješenje ove dijalektičke suprotnosti: istina bitka i ništavila je u njihovom jedinstvu, a to je jedinstvo *bivanje.*

U buddhističkoj filosofiji načelo bivanja je priznato u svom osnovnom smislu i razrađeno u širem opsegu Buddhina učenja o nepostojanosti (*aniććaṁ*), koja je prvo od triju iskonskih obilježja (*lakkhaṇaṁ*) egzistencije uopće.[168] Saglasnost s Hegelom na ovom mjestu možemo formulirati s buddhističkog stanovišta ovako:

Bitak i nebitak su prevladani, ili sintetizovani, u relativitetu bivanja, a samim tim su i *deapsolutizovani.* U ovoj je formulaciji naglasak na dva termina po kojima se osnovno učenje buddhista o nepostojanosti razlikuje od Hegelove teorije bivanja:

A. 1. Hegelov termin „ništa" zamijenjen je buddhističkim značenjem termina „nebitak".

[167] Vidi bilj. 12.

[168] Ostala su dva: patnja (egzistencijalna skrb) i nepostojanje trajnog principa ili samosvojstva duše. Vidi moj članak, *Aniccaṁ — The Buddhist Theory of Impermanence,* u *Main Currents in Modern Thought,* Vol. 27, No. 5, New York, 1971.

2. Prevladavanje *(Aufhebung)* suprotnosti u sintezi s buddhističkog stanovišta treba shvatiti kao konačnu negaciju Apsoluta u bilo kojoj daljoj dijalektičkoj ili transdijalektičkoj funkciji ili ontičko-ontološkom statusu. Dijalektički se proces završava negacijom Apsoluta. Iako, dakle, buddhist priznaje nivo racionalne sinteze u dijalektici, on ne priznaje da istom logičkom nužnošću tako priznatoj relativnosti bitka i nebitka treba da odgovara postuliranje bilo kakvog apsolutnog korelata (pa ni „negativnog apsoluta", koji se ovom logikom buddhistima želi naturiti s pseudovedāntinskog stanovišta).

Važnost prve razlike u terminima (1.) sastoji se u tezi da se „ništa" (*śūnyaṁ*) u buddhizmu suprotstavlja Hegelovskom Apsolutu i da se ne primjenjuje na polarni odnos bitka prema nebitku. Egzistencijalna dilema ovog posljednjeg odnosa eliminirana je osnovnim principom buddhističke logike egzistencijalnih sudova, *ćatuḥ-koṭi*, na osnovu kojega, kako smo vidjeli, „ni bitak, ni nebitak, ni i-bitak-i-nebitak, niti ni-bitak-ni-nebitak" ne može da izrazi egzistencijalni smisao i sadržaj ljudskog bića-u-svijetu. Nijedna izvedenica iz glagola „biti" ne može adekvatno izraziti neposredan uvid *(vipassanā)* u krajnji smisao (*param-ārthaḥ*) takvosti *(tathatā)* tog opstanka.

Na transcendentalnom nivou (*āyatanaṁ*), opisanom u „Sažetom govoru o ništavilu", gdje izraz *śūnyatā* nalazi svoju prvobitnu primjenu, ***ništavilo nije suprotnost bitka.*** Suprotnost bitka je jednostavno nebitak (i to implicitno samo u relativističkom okviru principa *ćatuḥ-koṭi*). ***Razlika između ništavila i nebitka*** vrlo je pažljivo razrađena već u najstarijim pāli tekstovima. Tu se razlikuje, s jedne strane, princip ništavila *(śūnyatā)* kako ga je usvojio Buddho i kako su ga kasnije razradili buddhistički filosofi počevši od Nāgārđune (i to ne u svojstvu sljedbenika popularnih *mahāyānaṁ* religija), a s druge strane, teorija o „razorivosti" *(uććheda-vādo)* supstancije svijeta, izrazito ***materijalistička*** vjera u bitak bića. Ta je materijalistička vjera krajnja suprotnost ontološkom nihilizmu ***idealističke*** filosofije škole *śūnya-vādaḥ*.

Materijalističku tezu *uććheda-vāde* Buddho odbija u standardnim tekstovima o toj temi zajedno s njenom „eternalističkom" antitezom, koju naziva *sassata-vado* ili vjera u nerazorivu stabilnost apsolutnog bitka:

18. U govoru „Usporedba sa zmijom" *(Alagaddūpama-suttaṁ, M. 22)*, ta je teza formulirana ovako:

> *Ovo je svijet. Ovo je svojstvo* (attā). *A ja (svojstvenik) bit ću poslije smrti trajan, postojan, vječan i nepromjenjiv, vječno ću ostati postojan — ... To je stanovište potpuno bezumno (zaključuje Buddho).*

U ovom dijalektičkom odnosu prema temeljnoj tezi brāhmanske vjere u „apsolut" vedske objave, buddhistički egzegeti su odabrali za svoj školski primjer antiteze princip „razorivosti" materije, istaknut u *uććheda-vādi* kao jedan od niza aspekata koje je moguće apstrahirati iz ranog indijskog materijalizma, i tako su mu pridali nesrazmjerno uveličanu važnost. U standardnoj formuli mnogih pāli tekstova *uććheda-vādo* se spominje kao treće od šest heretičkih učenja, od kojih su više njih prikazana kao materijalističke nauke o svijetu i prirodi stvari (*lokāyataṁ*).[169] Iz važnosti koja se pridaje ovoj specifičnoj antitezi u skolastičkoj strukturi buddhističke misli, jasno proizlazi da je druga od gore citiranih Hegelovih napomena o buddhizmu („da je *uništenje* sredstvo kojim čovjek postaje Bog") neadekvatna i zazorna za sve autentične buddhističke škole, koje izraz *uććhedo* upravo u tom smislu objašnjavaju kao „uništenje" i odbacuju ga na istoj dijalektičkoj osnovi s „eternalizmom". Nasuprot tome, čuvena je Buddhina nihilistička teza da čovjek „ni u ovom životu" nije ništa i, prema tome, nema šta u njemu ni od njega da bude razoreno.[170]

B. Ćandrakīrtijevi dijalektički argumenti nekih osnovnih teza ponekad nas začudo podsjećaju na Hegelove:

> *Doista, mangovo stablo se rađa u času kad mu se poništi klica.*
>
> (Prasannapadā 222, ad Madhyamaka-kārikā XI, 2)
>
> *Razlika uzroka i posljedice nije dokazana. Zato učitelj kaže: „Sve ono što nastaje nekim povodom nije ni iden-*

[169] Vidi prijevod cijelog odlomka iz D. 2 u mojoj *Filosofiji istočnih naroda* I, str. 273—277.

[170] Usp. razgovor s Yamakom u dodacima poglavlju „Pitanja o ‚nosiocu tereta' moralne odgovornosti".

tično s tim povodom, a ni različito od njega. Zato ne postoji ništa uništivo ni ništa vječno.“

(Id. 222.3, ad M.-k. XI, 3)

Ono što ne postoji prije cjeline, još manje može postojati prije pojedinih sastojaka te cjeline. Npr. šuma ne postoji prije skupine stabala, a još manje prije svakog stabla zasebno.

(Id. 195.6, ad M.-k. IX, 7)

Isticanje razlike ništavila i nebitka vrlo je eksplicitno:

Onome što nije nastalo kao biće po sebi, ne pripada obilježje bitka (astitvam), *a budući da ono što nije nastalo kao biće po sebi, ne može kao takvo ni nestati, ne pripada mu ni obilježje nebitka. Dosljedno tome, budući da ništavilo definiramo kao nenastajanje po sebi bilo čega, (taj pojam) izmiče zahvatu dviju suprotnosti, bitka i nebitka, pa ga zato nazivamo „putem iz središta“. (Usp. Hegelov* Aufhebung!)

(Id. 504.11, ad M.-k. XXIV, 18)

Ništavilo dosljedno učenju ove škole treba shvatiti kao isključenje vjerovanja u bitak i u nebitak.

(Id. 497, ad XXIV, 11)

Ko pretpostavlja da tvrdnja: „Iskustvena datost je u cjelini ništetna“ znači „sve je nebitak“, taj zapada u izričitu zabludu.

(Id. 495.12, ad M.-k. XXIV, 11)

Predstavnik škole *mādhyamikaḥ* ne nameće (u smislu veđāntinskog pojma *adhyāsaḥ*) pojavnom svijetu pojam apsolutne realnosti bića po sebi (id. 495.3), nego takvo nametanje odbija kao hipostazu *(sādhyasamā)* naivno-realističkog mišljenja.

Vi ste žrtve vlastitog razmišljanja kad pojmu ništavila namećete neispravnu interpretaciju „nebitak“... Pripisujući ništavilu značenje nebitka, vi ga hipostazujete, ... a da ne razumijete smisao ništavila.

(Id. 491, ad M.-K. XXIV)

Budući da je ništavilo po sebi poništenje (dijalektičkog) razlučivanja, kako bi mu svojstvenost mogla biti (shvaćena kao) ne-*bitak?*

(Id. 491.7)

Nasuprot ranije spomenutoj materijalističkoj teoriji o „razorivnosti bića“ (*uććheda-vādaḥ*), Ćandrakīrti sa svog nihilističkog stanovišta pita:

Budući da je nemoguće postojanje vječnog bića, kakvo bi uništenje moglo da pogodi postojanje bića koje nije vječno?

(Id. 586.9, ad M.-K. XXVII, 20)

Nasuprot hipotezama o „negativnom apsolutu“, Ćandrakirti pita:

Kako bi utrnuće (nirvānam) moglo biti i bitak i nepostojanje bitka?

(Id. 175, ad M.-K. XXV, 13)

Mi, nasuprot tome, ne zamišljamo biće-po-sebi ni u čemu što bitiše.

(Id. 188.10, ad M.-K. VIII, 11)

Svrha je ovih letimičnih izvoda iz komentarske dokumentacije da ukaže na smjernice razvoja ove filosofske misli u transcendentalno-logičkom smislu, a ne da dade zaključnu argumentaciju ni za prvobitne teze, a ni za ovaj pokušaj komparativno-filosofskog prikaza. U zaključnom dijelu ovog poglavlja pokušat ću da u još sažetijem opsegu upozorim na dosljednost daljeg razvoja spoznajnoteorijskog idealizma kod Vasubandhua i na njegovo konačno transcendentalno-*logičko* usmjerenje u Dignāginoj školi.

Moderne interpretacije Nāgarđunine dijalektike

Moderni indijski (bolje rečeno anglo-brāhmanski) pokušaji egzegetskog „razjašnjenja“ Nāgārđunina sistema *śūnya-vādo* donedavno su redovno polazili od pokušaja neposredne primjene shema Hegelovske dijalektike na Nāgārđuninu logičku argumentaciju. Na tu ih je površnost očito navodila mnogo sugestivnija analogija Hegelove ideje

Apsoluta s vedāntinskom idejom sveobuhvatnosti Brahmana. Zadnja namjera takvog svođenja buddhističkog principa relativnosti, *ćatuḥ-koṭi*, na apsolutističku podlogu primitivnije ontološke dihotomije bitka i ništavila bila je, kako ćemo vidjeti iz primjera njihovih konkretnih diskusija, da re-apsorbuju, u duhu Hegelova neprevodivog *Aufhebunga*, prvobitni (ontološki, a ne epistemološki) nihilizam buddhističkog *śūnya-vāde*, na ovom historijski drugostepenom nivou teorijske razrade, u *quasi*-vedāntinski apsolutizam. Tako je Hegelovski pojam sinteze kao apsolutni ontološki i kosmološki preduvjet i *omeđenje smislenog dijalektičkog mišljenja* bio učitan (ili „interpoliran") u izvornu buddhističku *anti*-ontološku intenciju.

Spomenuo sam da je ta neohinduistička tendencija utjecala nepovoljno i na Stcherbatskoga (iako, kako ćemo vidjeti u nastavku, taj utjecaj nije bio prvobitan u formaciji njegova mišljenja). — Govoreći o „uzajamnim odnosima buddhizma i vedānte", u „Buddhističkoj logici"[171], Stcherbatsky ističe činjenicu da „prvo razdoblje buddhističke filosofije predstavlja dio kontradiktorno oprečan filosofiji upanišadi". Pa ipak, u toku povijesnog razvoja taj „duh pobune protiv monizma . . . nije uspio da preživi, niti je mogao da uništi indijski monizam koji je ostao nepokolebljiv, duboko ukorijenjen u svoje brāhmanske utvrde. Nasuprot tome, monizam je preuzeo ofanzivu i konačno se pobjednički uvriježio u srcu nove vrste buddhizma." Na osnovu tih pretpostavki, koje se danas redovno osporavaju i sa indijskih i sa evropskih stanovišta, Stcherbatsky je pokušao da razjasni kako je Nāgārđunina škola „stekla dijalektički temelj" i kako su kasnije škole buddhističke filosofije bile uspostavljene „kao idealistički sistem".

Relativna prednost koju je Stcherbatsky priznao vedāntinskom monizmu (*advaitaḥ* Šankarine škole) kulminira nekoliko decenija kasnije u indijskoj verziji (bolje rečeno karikaturi) u autoritativnom, iako krajnje površnom djelu benareskog profesora T.R.V. Murtija, *The Central Philosophy of Buddhism*.[172] Tu je i sámo proširenje isključivog naglaska na Hegelovskoj analogiji apsolutizirano kao kriterij

[171] *Buddhist Logic*, Vol. I, p. 21—22, New York, Dover Publications, 1962.

[172] London, Allen-Unwin, 1955. Za slijedeće navode v. str. 48.

interpretacije Nāgārđune sa tendencijom da se „središte buddhističke filosofije" konačno svede na pseudo-Nāgārđuninu koncepciju negativnog apsoluta (po uzoru Yāđñavalkye u *Bṛhadāranyaka upanišadi*, „ne to, ne to", tj. doseg Apsoluta metodom eliminacije). Autoritet na kojem se temelji Murtijeva argumentacija „nepogrešivo je određen" u djelima njegova učitelja Radhakrishnana i od njega nekritički preuzet za osnovu učenikova apologetskog djela: „Buddha nije sumnjao u realnost *nirvāne* (Apsoluta)". Nāgārđunin *śūnya-vādaḥ* trebalo je saglasno tome postulatu svesti na ortodoksnu dogmu „hinduizma" (pogrdnog islamskog naziva za sve oblike indijskog „nevjerništva") i tako ga raz-interpretovati (to explain away) po dobroj staroj indijskoj komentarskoj metodi.

Potpuno različit, trijezan i historijski dosljedan panditski pristup problemu uzajamnih odnosa buddhizma i *advaita-vedānte* (idealističkog monizma), odnosa koji su od vrémēnā pre Šankare uvijek bili ekstremno protivnički i samo na taj način se uzajamno stimulirali, nalazimo u studiji madraskog profesora T.M.P. Mahadevana o Gauḍapādi (Šankarinu praučitelju).[173] Ta knjiga sadrži i neophodnu kritiku nekih ranijih pokušaja, početkom 20. vijeka, da se buddhizam i *advaita vedāntaḥ* svedu na zajednički nazivnik i da se tako izobliči i jedan i drugi izvorni tok staroindijske misli.

I u evropskim novijim djelima ideja „negativnog apsoluta", kao i niz drugih nekritičkih pojmova (koji su djelovali i na Stcherbatskoga), nailaze na oštru kritiku, osobito u djelima francuske i belgijske škole.

André Bareau u raspravi *L'absolu en philosophie bouddhique: évolution de la notion d'asamskṛta*[174], ističe da je „bijeg od apsoluta" *(„fuite de l'absolu")* jedno od suštinskih obilježja u povijesti buddhističke misli. P. Demiéville[175] upozorava da je „jedan od Nāgārđuninih aksioma" solidar-

[173] Gauḍapada, *A Study in Early Advaita*, University of Madras, 1960.

[174] Paris, Tournier et Constans, Centre de documentation universitaire, 1951.

[175] *Candrakīrti*, *Prasannapadā* Madhyamakavṛtti . . . traduits par Jacques May. Préface de Paul Demiéville, p. II. (Bibliografske podatke vidi u bilj. 10.)

nost suprotnosti: ako ne postoji ono što je uslovljeno, onda ne postoji ni ono što je neuslovljeno, tj. apsolut *(VII, 33)*.

E. Lamotte, u prijevodu jednog ogromnog djela Nāgārđunine škole, *Le traité de la grande vertu de sagesse*[176], ističe u jednom podužem osvrtu na XXXII pogl.:

> *Rasprava se ovdje vraća na već ranije izneseno shvaćanje ... koje svodi na nulu moderne pokušaje dokaza* (élucubrations) *o tome kako u učenju madhyamaka postoji neki negativni apsolut koji se osniva na isključivo mističkim pojmovima.*

K.K. Inada, koji je 1970. objavio prijevod *Madhyamaka-kārikā* (v. bilj. 13) u predgovoru ističe da „sve to ne ide u prilog nikojoj vrsti apsolutizma":

> *Odbacivanje jednog gledišta ne znači automatsko prihvaćanje drugoga. Dosljedno, odbijanje pluralizma, jednostavnog ili radikalnog, ne znači ovdje usvajanje monizma ili bilo koje vrste apsolutizma... Ni u tom smislu termin „apsolutizam" nema nikakvog stvarnog značenja ni u pogledu buddhističkih teorija, a ni buddhizma uopće.*[177]

Među evropskim filosofima kulture polovinom 20. vijeka, Nāgārđuninoj je filosofiji posebnu pažnju posvetio Karl Jaspers u zaključnom poglavlju djela *Die grossen Philosophen I*, koje je već i po svom uvodu i općoj koncepciji vanredno važno za savremeni pristup problemima i metodi komparativne filosofije. Neusporediva je prednost Jaspersova pristupa našoj specifičnoj problematici u ovom poglavlju da stručni izvori na kojima se osniva ne sadrže skoro ni traga anglo-brahmanskih spekulacija neohinduista o kojima je do sada bilo riječi. Izvor svojih podataka Jaspers nalazi u još i danas najobjektivnijim, znanstveno iscrpno obrađenim prijevodima M. Wallesera[178], koji su prethodili popularnijim radovima Stcherbatskoga. Srećom, i Jaspersova konsultacija Stcherbatskoga bila je povoljnija od podsticaja koje su od njega preuzeli neohinduisti. Iz ranijeg

[176] Tome III, p. 1227 i d. Izd. Université de Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1970.
[177] Op. cit., str. 9—10.
[178] Jaspers se poziva na *Die mittlere Lehre des Nāgārjuna*, Heidelberg 1911, 1912, a i na Walleserov prijevod *Prajñāpāramitā sūtra*.

rada Stcherbatskog o spoznajnoj teoriji i logici kasnijih buddhista, na koji se Jaspers poziva[179], preuzeo je pouzdan osnovni uvid da „buddhist, kad negira realnost pojavnog svijeta, pri tome dosljedno ostaje, dok vedāntist nasuprot tome negira realnost pojavnog svijeta samo zato da bi potvrdio zbiljski bitak *brahmana*". Suština je cijele razlike upravo u toj *dosljednosti*, koju filosof Jaspersove obuhvatnosti pogleda i shvaćanja problematike „graničnih situacija" filosofije i religije ne može da previdi, bez obzira na neophodne nedostatke prikaza, razjašnjive oskudnošću stručnog uvida u izvore. Tako npr. preuzima izraz „praznina" mjesto „ništavilo" kao evropeizirani ekvivalent za *śūnyatā*, ne potpadajući pri tome ipak tipičnoj egzistencijalnoj reakciji *horror vacui*, s kojim se u evropskoj filosofiji prvi smiono suočio Nietzsche u svojim pozitivnim i negativnim ocjenama buddhizma. U tom smislu usporedba onoga što Jaspers naziva Nāgārđuninom filosofijom (a što doista predstavlja neusporedivo šire koordinate buddhističke misli i u prostornom i u vremenskom pogledu) sa Nietzscheom sadrži opravdano najsmionije komparativno-filosofske uvide koje se Jaspers usuđuje da iznese (na str. 953—4).

Nije prošlo mnogo vremena (možda svega nekoliko godina) otkad su se neki najmjerodavniji zapadni, a i japanski stručnjaci na ovom području, odvažili da upozore na proturječnost interpretacije buddhističkog smisla izraza *śūnyaṁ* eufemizmom „prazan". Možda se najjasnije izrazio (iako tek u jednoj skromnoj bilješci u knjizi o tibetanskoj filosofiji[180]) H.V. Guenther: „Odbacivanje prijevoda termina *stong-pa-nyid (śūnyatā)* sa „emptiness" ili „void" osniva se na slijedećim primjedbama: *śūnyatā* nije posuda koja se može isprazniti, niti postoji išta što bi se moglo izvaditi iz *śūnyate*. Izbor termina „praznina" *(„emptiness")* potječe iz vremena kad je pod utjecajem idealizma duh bio zamišljan kao sadržatelj ideja i kad se čista praznina *(empty blankness)* činila idealnim" dosegom transcendiranja. U školi Tsong-kha-pe (14. vijek), gdje tibetanska filosofija

[179] Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten* (prijevod s ruskog), München—Neubiberg, 1924. Slijedeći citat je iz K. Jaspers, *Die grossen Philosophen I*, München, Piper, 1957, str. 946.
[180] *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*, Pelican Books, 1972, str. 224.

dostiže vrhunac razvoja, „*śūnyatā* je eksplicitna negacija: stvari ne postoje kao takve nezavisno od naših oznaka kojima su obilježene kao ovo ili ono".

K. Inada je manje dosljedan i manje izrazit u isticanju činjenice da je *śūnyatā* stanje u kojem ništa nije „ispražnjeno" ni „odstranjeno iz čovjekova bića i njegovih djelatnosti" (op. cit., str. 14). Težište je njegove kritike u uvodnoj interpretaciji na pobijanju hipoteza o „apsolutizmu" i „monizmu" ove filosofije.

Kod Jaspersa od početka ne nailazimo ni na pokušaj apsolutističkih hipoteza, pa ni na njihovu kritiku. Na jednom se mjestu neminovno pojavljuje i u vezi s Nāgārđunom njegova koncepcija „sveobuhvatnosti" (*das Umgreifende* — koncepcija iz indijske perspektive na prvi pogled vedāntinska). Ipak njegova interpretacija buddhističkog ekvivalenta tog temeljnog pojma ostaje daleko (kao i cijela Jaspersova filosofija egzistencije) od tendencija grubog kosmološkog ontologizovanja, te razotkriva jedno komparativno-filosofski vrijedno nijansiranje ishodišne razmeđe dviju glavnih struja indijske filosofske misli: Nāgārđunina „pretpostavka nije teza, nego sveobuhvatno koje se ispoljava u *strukturama mišljenja* i u usporedbama. Sve misli su uronjene u jednu atmosferu bez koje bi izumrle. One *osvjetljavaju pretpostavljenu strukturu mišljenja* koju Nāgārđuna bez takvog mišljenja ne bi mogao da zbiljski zahvati" (str. 950). Riječi koje sam podvukao čini mi se da potvrđuju pretpostavku od koje polazi i moj pokušaj da i u Nāgārđuninu slučaju buddhistički spoznajni idealizam prikažem kao izvorno transcendentalnu filosofiju. Budući da specifične racionalne strukture, od kojih se Nāgārđunina filosofija nikad ne udaljuje, Jaspersu nisu dovoljno poznate u njihovim historijskim omeđenjima, nego ih tek nazire u prostorno i vremenski skoro neograničenom opsegu (koji obuhvaća čak i japanski zen!) — podrazumijevajući pod Nāgārđuninom filosofijom preko tisuću godina razvitka najznatnijeg dijela općeazijske misli — shvatljiva je Jaspersova suzdržljivost da takvom konglomeratu (koji je sam oformio) ekstremno racionalnih i ekstremno iracionalnih pristupa toj „sveobuhvatnosti" buddhističke misli pristūpa s krajnje opreznim evropocentrističkim podozrenjima i onda kad mu se čini da je potrebno razinterpretirati toliko neosporne vlastite

uviđaje kao što su ovi: „Izgleda da je osnovna struktura izažeta logičkim mišljenjem." Ili: „Pri tome možda dolazi do otkrića nužnosti logičkog mišljenja." (Usp. str. 950.) — Prethodno je i Jaspers utvrdio da se ovo „najdublje osvjetljenje svijeta i sebe" zbiva „u ne-apsolutnom bitku *(im Nicht-absolut-Sein)* svake pojave" (str. 949).

Jaspersov prikaz tako potvrđuje prednost i neminovnost autentičnog filosofskog prilaženja aktualnosti ove problematike na području univerzalne filosofije kulture. Potreba za razotkrivanjem neposredne vrijednosti još neupoznatih ili već zaboravljenih riznica univerzalne kulturne baštine treba da bude najprije oštro razlučena od staretinarskih iluzija filosofski nekompetentnih stručnjaka koji vjeruju u mogućnosti doslovne klišetske rekonstrukcije žive misli davno umrlih mislilaca, autentifikacije jezičkih relikvija čija ih živa snaga uopće ne zanima, nego im se čini, ukoliko je uopće osjete, kao opasna stranputica za historiografsku objektivnost. Historičar filosofije, međutim, kako je podvukao Jaspers u metodološkom uvodu istom djelu, neophodno mora da bude i sam filosof, za razliku od historičara umjetnosti, koji ne mora biti umjetnik.

Iako je Jaspers pokušao da zađe dublje u jednu specifičnu strukturu indijske filosofske misli (što mu nije u potpunosti uspjelo) nego njegovi veliki prethodnici u tom poduhvatu, Schopenhauer i Nietzsche, očito je da taj njegov kasni pokušaj nije mogao više da ima onako snažan utjecaj na unutarnje formiranje njegove vlastite misli kakav se ispoljio u borbi spomenutih prethodnika — u slučaju Schopenhauera da ovlada buddhističkim pogledom na svijet, a u slučaju Nietzschea da ga prevlada.[181]

III. Vasubandhu

U daljem razvoju spoznajnoteorijske problematike u buddhističkoj filosofiji od odlučne je važnosti za prekretnicu od ranijih tendencija fenomenološkog *(abhi-dharmā = peri phainomena)* „realizma" (prema modernim analoškim ocje-

[181] Usp. moj rad *Schopenhauer and Buddhism* (by Bhikkhu Ñāṇajīvako), Kandy, Buddhist Publication Society, 1970, i *The Philosophy of Disgust — Buddho and Nietzsche*, u Schopenhauer Jahrbuch, 1975.

nama) ka spoznajnoteorijskom (*vidnāna-vādaḥ*) idealizmu (*vidnapti-mātraṁ*, „ograničen na spoznajnu svijest") zaokret u tom smjeru u temeljnim i sistematičkim djelima Vasubandhua, u 4. vijeku n. e. U prvom razdoblju svog rada Vasubandhu je u enciklopedijskom djelu *Abhidharma-košaḥ* u devet opširnih studija razradio osnovne kategorijalne strukture spoznaje prema prvobitnim klasifikacijama elemenata pojavnosti *(dharmā)*, čija sistemacija u tom smislu počinje već u zbirkama pāli tekstova Buddhinih govora (*Sutta-piṭakaṃ*), osobito u dva posljednja poglavlja zbirke dugih govora *(Dīgha-nikāyo, 33—34)*. Ta je sistematizacija u Vasubandhuovoj enciklopediji (*košaḥ*) koncentrirana na teme konstitutivnih elemenata pojava *(dhātu)*, gdje su obuhvaćeni i fizički, i psihički, i vrednosni elementi u inkluzivnom, a ne u ekskluzivnom smislu; zatim na uzročnu uslovljenost djelatnosti *(karma)*, na razine kontemplativnog zadubljenja i uvida (*dhānaṁ*), te konačno na buddhističku negaciju svih teorija o duši (*pudgalaḥ*).

Prelaz od ovog analitičkog na kasniji sintetički dio Vasubandhuove fenomenologije obilježava se u biografskim prikazima razvojnog toka njegove misli obraćenjem od stanovišta *hinayānaṁ* realizma na idealističko učenje *mahāyāne*. U tom drugom razdoblju Vasubandhu je sažeo svoje teze u dva kraća djela: *Viṁšatikā* (20 teza) i *Triṁšikā* (30 teza).[182]

Spoznajnoteorijska škola *vidñāna-vādaḥ*, za čiji su razvoj u toku nekoliko slijedećih stoljeća ova djela od osnovne važnosti, proširuje analizu spoznajnog procesa u fenomenološku razradu psihičkog doživljaja uopće. Sklop problema na koje je vrijedno ovdje letimično ukazati obuhvaća oblikovanje predmeta *(Gestalt)* u vezi sa djelatnošću neosvještane zalihe (*ālayaḥ*) arhetipskih klica (*bīdaṁ*, usp. *hypokeimenon*) u podlozi dinamičnih struktura u toku realnosti. Tu se spoznajnoteorijska škola izrazito odvaja od statičkih i semantičkih tendencija atomističke analize elemenata subjektivno-objektivne strukture pojava u ranijim

[182] Za citate u ovom pogl. usporedi: Sylvain Levi, *Materiaux pour l'étude du systeme vijñaptimātra*. Paris, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1932. — Vasubandhuovo ranije enciklopedijsko djelo *Abhidharma-kosaḥ* preveo je na francuski Louis de la Vallée Poussin, Paris, P. Geuthner, Sociéte Belge d'Etudes Orientales, 1924. i d.

abhi-dharmā školama. Teorija trenutačnosti (*kṣaṇika-vādaḥ*), koja je neposredno poslije Buddhe prevladala u sistematizaciji atomskih „elemenata" *(dhātu)* pojavnosti, bila je gotovo potpuno zanemarila interesovanje za sintetske funkcije svijesti, koje se obnavlja tek u ovom razdoblju *vidñāna-vāde*.

Problem oblikovanja *(Gestaltung)* potječe iz kritičke spoznaje neadekvatnosti atomističke teorije iskustva[183] i njene analitičke *(vibhadda-vādo)* jednostranosti.

19. U *Triṁšiki* Vasubandhu ističe (u razradi 1. teze):

> Neosnovan je prigovor da su skupine atoma *predmet opažanja*, jer sami atomi ne sadrže obilježje skupina.

U *Viṁšatiki* tvrdi (u 11. tezi):

> U pogledu atomskih čestica elementi *(dhātu)* nisu ni jednovrsni ni mnogovrsni, a nisu ni skupine atoma. Prema tome, teorija atomskih čestica ne pruža zadovoljavajuće rješenje.

Drugim riječima, „elementi" opažanja su dijelovi organski (ili kategorijalno) predodređenih svrhovitih cjelina.

S druge strane, Vasubandhu u istom kontekstu odbija pretjerani idealizam Nāgārđunine škole koja (izraženo modernim terminima) ne razlikuje fenomenološku raznovrsnost noeze i noeme. Teza koju Vasubandhu odbacuje glasi:

> „Svijest o sebi *(ātmā)* i njen pojavni predmet (*dharmaḥ*) su (jednako) imaginarni, u krajnjem smislu ne postoje." — Ovo je učenje pretjerano i ne može se usvojiti.

Postojani oblik nije zahvatljiv vidnim osjetom, nego je *zamisao razuma*. U *Viṁšatiki* (17) sposobnost opažanja oblika je objašnjena sposobnošću pamćenja kao bitne funkcije podsvjesnog toka.

U razjašnjenju 3. teze u *Triṁšiki* razum *(ćetas)* je definiran kao sposobnost zadržavanja misli (*ćittaṁ* u širem smislu Descartesova ili Husserlova *cogito*) na predmetu,

[183] Usporedbu buddhističke teorije trenutačnosti svih psihofizičkih pojava *(dhammā)* sa Russellovom teorijom događaja (events) obradio sam u članku *Aniccam — The Buddhist Theory of Impermanence*, u zbirci *The Basic Facts of Existence I*, Kandy, The Wheel Publication 186/187, 1973.

tako da se isti predmet zadrži pred nizom trenutaka (*santānaṁ*) opažajnog toka.

Osnaženje latentnih sklonosti imaginacije u podsvijesti (*ālaya-vidñānaṁ*) dovodi do privida svijesti o sebi i do privida likova koji su potpuno idejne (imaginarne) prirode. To su „metafore" ili prototipovi koji u dubinskoj riznici (*ālayaḥ*) podsvijesti djeluju od pamtivijeka, a da ne postoji ništa izvanjsko što bi realno odgovaralo toj svijesti o sebi (*ātmā*) ili pojavama (*dharmāḥ*), kaže Vasubandhu u razjašnjenju 1. teze Trimšike. U razjašnjenju slijedeće strofe se ističe da je

> „dozrijevanje ploda" sloj svijesti koji nazivamo klijalištem, jer sadrži svekoliko sjemenje . . . svih vrsta *strasti*.

Osnov je podsvijesti prema tome i ovdje (kao kod Freuda) *libido*. U napomenama uz 19. tezu se ističe da je ta podsvjesna zaliha različita od zamjedbi osjetne (npr. vidne) svijesti.

U razjašnjenju 15. teze Vasubandhu citira raniju izreku:

> Svijest o ličnim svojstvima je duboka i istančana; ona protječe kao rijeka raznoseći sve sjemenje. Nisam to objavio (ranije) zbog nedozrelih umova koji bi pogrešno shvatili da je ta struja ličnosti vlastitost sebe (*ātmā*).

A uz 20. tezu:

> Svi su elementi imaginacije nerealni, dakle ne postoje, a priroda tih pojava ne može se razjasniti kao igra uzroka i uzročnika.

Problem kategorija, u razjašnjenjima uz prvu tezu, Vasubandhu načimlje ovako:

> Pod svojstva stvari se svrstava sve ono što djeluje na njeno oblikovanje posredstvom (kategorijalnih) oblika koji se u samim stvarima ne nalaze.

Zaključak cijelog izvoda možemo naći u 17. tezi:

> Pošto se, dakle, imaginacija sastoji od jednostavne preobrazbe, pa prema tome ono što nam predočava ne sadrži zbiljski predmet, i pošto ne postoje elementi (predmetnosti), (moramo zaključiti) da je sve što *postoji sama svijest*.[184]

Problem realiteta prvobitnog predracionalnog iskustva, koje je u buddhističkoj filosofiji zamislivo jedino u smislu trenutačne konstitucije prastavnog jezgra ili klice (*bīdam*) slijeda međustavne razrade predmeta spoznaje procesom dijalektičke diferencijacije po logičkom načelu isključenog trećega, koje se u indijskoj logici javlja tek u ovoj školi (*apoha-vadaḥ*), razrađuje u sklopu *vidñāna-vāde* logička škola Dignāge (6—7. st.). U taj razvoj spoznajnoteorijske logike buddhističkog idealizma nije moguće u ovom prikazu dalje zalaziti. Tu je problematiku uzorno obradio i dokumentirao Th. Stcherbatski u svom posljednjem opširnom djelu o buddhističkoj logici.

Tako razvoj buddhističke filosofije kritičkog razdoblja, iza razdoblja Nāgārđunine dijalektičke škole, postepeno dovodi u pitanje i osnovna načela idealističkog nihilizma. Prelaz na spoznajnoteorijski realizam, iako se osjeća kasnije (osobito izvan Indije), ne dosiže nikada punu snagu razvoja ekvivalentnog idealističkom smjeru *vidñāna-vādaḥ* škole, iz čijeg se okrilja nikad ne izdvaja.

---

[184] Usp. Sartreovu tezu u *L'imagination*, Paris, Alcan, 1936, na osnovu koje kritikuje sve predfenomenološke teorije o imaginaciji u modernoj psihologiji sa stanovišta: „Slika je *određena vrsta svijesti*. Ona je akt, a ne stvar." (Kraj zaključnog poglavlja.)

O BUDDHISTIČKOJ BIBLIOGRAFIJI

Nije lako dati opći i obuhvatan pregled izdanja i prijevoda osnovnih pāli tekstova (*Ti-piṭakaṃ* ili „pāli kanon“), na kojima se osniva ovaj prikaz, a uz to preporučiti i nekoliko uvodnih knjiga na raznim evropskim jezicima, pristupačnih nestručnom čitaocu. Zato ću pokušati da s nešto šireg i kritičkog stanovišta prikažem stanje na tom području u letimičnom osvrtu.

Pod kraj 19. vijeka osnovao je T.W. Rhys Davids u Londonu *Pāli Text Society*. U izdanjima te ustanove, počevši od 1882, objavljene su zbirke pāli tekstova i njihovi komentari transkribovani latinicom, u obradi evropskih indoloških stručnjaka na tom području. 1899. počinje izlaziti zbirka prijevoda tih tekstova, najprije pod naslovom *Sacred Books of the Buddhists, translated by various oriental scholars*, u izdanju oxfordskog univerziteta (F. Max Müller). U toj je zbirci objavljen, u toku od više od dvadeset godina, najvažniji Rhys Davidsov prevodilački rad, zbirka Buddhinih dugih govora *(Dīgha-nikāyo)*, pod naslovom *Dialogues of the Buddha*, sa pouzdanim i vrijednim uvodom u svaki pojedini od ta trideset i četiri govora. Od nekoliko općih i uvodnih knjiga o buddhizmu od istog autora najpoznatija je knjiga *Buddhism*, koja je od 1877. do danas izašla u preko trideset izdanja i u nekoliko prijevoda. Ta je knjiga još uvijek jedan od najpouzdanijih evropskih uvoda u pāli buddhizam.

Poslije smrti T. W. Rhys Davidsa (1922) zbirka prijevoda izlazi i dalje redovno sve do danas pod naslovom *Pāli Text Society Translations Series*. Tim je prevodilačkim radom rukovodila do svoje smrti Mrs. C.A.F. Rhys Davids sa nekoliko svojih stručnih prevodilaca. Ona je i kao prevodilac i kao redaktor, a i kao samostalan pisac knjiga o pāli buddhizmu, nasilno nametala svoju antibuddhističku koncepciju, prema kojoj Buddhino učenje treba svesti na pseudovedāntinsku vjeru u *ātmu*, u značenju besmrtne duše. U njenoj redakciji su prijevodi osnovnih tekstova znatno iskrivljeni iz osnova, a protiv njene koncepcije vedāntinskog buddhizma počeli su konačno da se bune i neohinduisti Radhakrishnanove škole, koji su buddhizmu željeli da podmetnu vjeru u „negativni apsolut", ali ne i u biblijski shvaćenu dogmu o besmrtnosti duše. (Vidi u prethodnom poglavlju osvrt na knjigu T.R.V. Murtija, *The Central Philosophy of Buddhism*, gdje se najprije odrešito i opširno razračunava sa neodrživim stanovištem Mrs. Rhys Davids.)

Poslije njene smrti i poslije drugog svjetskog rata, broj saradnika i prevodilaca u *Pāli Text Society* obnovio se i proširio. Izdati su novi prijevodi nekih osnovnih zbirki Buddhinih govora, ali je koncepcija Mrs. Rhys Davids, iako u umjerenom opsegu, još uvijek na snazi.

Pāli Text Society izdalo je do sada u potpunosti sve osnovne i komentarske tekstove, a i niz nekanonskih djela. Prevodilački rad je već široko obuhvatio i komentarsku književnost. Na tim udaljenim područjima sarađuju i neki predstavnici autentičnih buddhističkih tradicija i stručnjaci novije generacije indologa koji više nisu pod utjecajem Mrs. Rhys Davids. Tu se ističe kao prevodilac nekih važnih i opsežnih komentarskih djela Bhikkhu Nāṇamoli, Englez, koji je u pedesetim godinama 20. vijeka živio i radio na Cejlonu.

S opsegom toga rada u Engleskoj ne može se ni približno mjeriti prevodilački rad ni u kojoj drugoj zemlji. Ipak je kvalitet engleskih prijevoda u prosjeku notorno nepouzdan, površan, a ni stilski ni estetski ne zadovoljava mjerila i shvaćanja današnjeg vremena, te u tom pogledu znatno zaostaje, osobito za njemačkim prijevodima.

Povodom 2500-godišnjice Buddhine smrti održan je u Rangunu koncil buddhističkih pāli stručnjaka iz zemalja

thera-vādo tradicije. Tu je pripremljeno novo saobraženo kritičko izdanje cjelokupnog pāli kanona. Ti su tekstovi objavljeni 1958—1960. godine u Rangunu, burmanskim slovima, i danas se smatraju najautentičnijim u buddhističkim zemljama. Istim povodom je obnovljeni buddhistički univerzitet u Nālandi izdao svoje kritičko izdanje *Ti-piṭake* i osnovnih komentara. Potpuna zbirka sadrži oko četrdeset knjiga, a zove se *Nālandā Devanāgari Pāli Series*. Izdanje je potpunije i opsežnije nego Pāli Text Society.

„Modernih" knjiga o buddhizmu „uopće" javlja se u posljednje vrijeme ogroman broj, osobito na engleskom jeziku. Ovdje ću spomenuti nekoliko pouzdanih djela stručnjaka koji su stekli najšire priznanje i do čijih djela nije teško doći. U starijoj generaciji to je bio E. J. Thomas, čija je knjiga *The History of Buddhist Thought* izišla u Londonu 1933. i u nekoliko novijih izdanja. Poslije rata ističu se objektivnim pristupom buddhističkim temama na širokim područjima, uključujući i sanskritski buddhizam, filosofiju i *mahāyānam* religije izvan indijskog područja, knjige Edwarda Conze, osobito *Buddhist Thought in India*, London, Allen-Unwin, 1962. Cejlonski bhikkhu Walpola Rahula, student i kasniji saradnik prof. P. Demiéville u Parizu, objavio je najprije na francuskom (1959), a kasnije u vlastitoj engleskoj preradi jedan od najpristupačnijih dokumentarnih savremenih uvoda u osnovno Buddhino učenje, *What the Buddha Taught*, New York, Grove Press, 1962.

1958. godine osnovana je misionarska ustanova *Buddhist Publication Society*, P.O.B. 61, Kandy, Sri Lanka. U serijskim knjižicama na engleskom jeziku B.P.S. objavljuje pojedine Buddhine govore, većinom u sadržajno ispravljenoj verziji ranijih izdanja P.T.S. uz važnije dodatke iz komentara. Do 1975. objavljeno je trideset brojeva u seriji prijevoda, povezanih u dvije veće knjige. Veći dio knjižica u istom izdanju sadrži popularne prikaze osnovnih pojmova i vidova Buddhina učenja i srodnih tema. U nizu posebnih izdanja B.P.S. vrijedno je spomenuti nova izdanja sažetog prikaza *The Word of the Buddha*, čiji je autor *Nyanatiloka Mahathera* 1911. god. osnovao na Cejlonu prvo evropsko pustinjačko naselje, Island Hermitage, Dodanduwa, koje još postoji. Spomenuta knjižica objavljena je najprije na njemačkom 1906. Od tada do danas prevedena je na mnoge

jezike u nizu novih izdanja. Kao izvor podataka koristio ju je djelomično i Vladimir Dvorniković u knjizi *Krist, Buddha, Schopenhauer*, Zagreb 1925. Od ostalih djela Nyanatiloke na njemačkom i engleskom jeziku koristan je i za nestručnjaka koji želi da čita prijevode Buddhinih govora, *Buddhist Dictionary* (3. izd., Colombo, Frewin, 1972). Njemačko izdanje je navedeno u slijedećem odlomku o njemačkoj bibliografiji, a postoji i francuski prijevod.

Na njemačkom jeziku je krajem 19. vijeka bečki profesor K. E. Neumann prvi počeo objavljivati potpune zbirke Buddhinih govora u prijevodima koji su književno i estetski ostali do danas najljepši u svjetskoj prevodilačkoj književnosti na ovom području. Iako su iste tekstove kasnije vjernije i pouzdanije prevodili i drugi njemački autori, povodom 2500-godišnjice Buddhine smrti objavljeno je novo izdanje Neumannovih prijevoda u četiri knjige velikog formata u Zürichu 1956—7. godine. Ti prijevodi sadrže zbirku govora srednje dužine (M., 152 govora), objavljenu najprije 1896—1902, i u još nekoliko izdanja; zatim zbirku dugih govora (D., 34 govora), prvo izdanje 1907, te dvije manje pjesničke zbirke, *Dhammapadam*, prvi Neumannov prijevod 1893, i *Suttanipāto* 1905. Novo jubilarno izdanje je pod naslovom *Reden Gotamo Buddhos*.

Dobre i pouzdane prijevode, kritički znatno vjernije od Neumannovih, objavljivao je početkom 20. vijeka Neumannov takmac Paul Dahlke. Od popularnijih izdanja dostupna je jedino knjiga *Buddha, Auswahl aus dem Palikanon*, objavljena u vrlo lijepoj opremi u Berlinu 1921. Ta je knjiga ostala jedan od najboljih i najopsežnijih izbora Buddhinih govora iz svih kanonskih zbirki. R.O. Franke je 1913. objavio opširan i dobro obrađen izbor iz zbirke dugih govora *Dīgha-nikāyo*.

Zbirku *Samyutta-nikāyo* počeo je prevoditi na njemački W. Geiger, koji je objavio svega dvije od ukupno pet knjiga, u Münchenu 1930. Prijevod treće knjige objavio je četrdeset godina kasnije *Nyanaponika, Gotamo Buddho, Lehrreden aus der Systematischen Sammlung des Pali-Kanons (Samyutta-Nikāyo 17—34)*, Hamburg, Horae Subsicivae Philosophiae, Band 4, 1967.

Posljednju od četiri velike zbirke Buddhinih govora *Anguttara-nikāyo*, preveo je na njemački *Nyanatiloka* i objavio najprije u Münchenu u četiri knjige oko 1920. To je djelo ponovno objavljeno pod naslovom *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereihten Sammlung (Anguttara-Nikaya)*, 5 Bande. Verlag M. Dumont Schauberg, Köln, 1969.

Od Nyanatilokinih djela spomenutih u engleskoj verziji, *Das Wort des Buddha* je objavljeno najprije 1906, a *Buddhistisches Wörterbuch* 1953, u Buddhistische Handbibliothek, Band 3, Verlag Christiani, Konstanz.

Na italijanskom jeziku objavio je Neumannov saradnik G. De Lorenzo prijevod zbirke govora srednje dužine *(Majjhima Nikāyo)* u tri knjige, Bari, Laterza, 1916. i d. Isti je pisac objavio ranije i vrlo vrijednu, bogato dokumentovanu i obimnu knjigu *India e Buddhismo antico*, Bari, Laterza, koja je 1926. izišla u petom izdanju. U toj je knjizi De Lorenzo još snažnije od Neumanna znao da istakne estetsku ljepotu tih arhajskih tekstova, ljepotu od koje u engleskim prijevodima nema ni traga ni glasa. E. Frola je objavio prijevod Dīgha Nikāyo, *Discorsi Lunghi*, Bari, Laterza, 1960—61. Isti je autor preveo i *Dhammapadam*, pod naslovom *L'orma della Disciplina*, Torino, Boringhieri, 1968. (2. izd.). Prije Frole Dhammapadu je preveo P. E. Pavolini, *Testi di morale buddistica*, Carabba, 1919. Ta knjiga sadrži i prijevod *Sutta-nipāte*. Uskoro poslije Frolinog prijevoda Dhammapade pojavio se još jedan: L. Martinelli, *Etica Buddhista ed Etica Cristiana*, Firenze, Associazione Buddhista Italiana, 1971. Uz prijevod svakog poglavlja Dhammapade autor dodaje poredbena opažanja o buddhističkom i kršćanskom shvaćanju teme koja je u tom poglavlju obrađena.

Francuski je od svjetskih jezika, osim španjolskog, najoskudniji u prijevodima buddhističkih pāli tekstova, iako je broj naučnih radova o buddhizmu još od početka 19. vijeka obiman, a također i broj stručnih prijevoda sa područja sanskritskog, kineskog i tibetanskog *mahāyānam* buddhizma. *E. Burnouf* je početkom 19. vijeka (1801. i 1827) objavio prve radove o pāli gramatici. Prvu potpunu gramatiku pāli jezika napisao je Rus Minayeff. Francuski prijevod te gramatike izišao je u Parizu 1874. Najvažnije i najopsežnije djelo E. Burnoufa je *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien* u dvije obimne knjige, objavljene u Parizu 1844. i 1852, u kojima se još i danas mogu naći korisni

podaci o nekim pojedinostima. Tematika nije omeđena na pāli buddhizam.

Savremeno djelo sličnog formata i znanstvene vrijednosti napisao je danas najistaknutiji buddholog u Evropi, predstavnik belgijske škole, E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958. Prof. Lamotte raspolaže do danas vjerojatno najpotpunijim stručnim znanjem na područjima kineskog, tibetanskog, sanskritskog i pālijskog jezika, i iscrpnom dokumentacijom tih književnosti koju koristi u poredbene svrhe, osobito u svojim opsežnim prijevodima s kineskog. Na autentičnost njegovog kritičkog pristupa osnovnim načelima Buddhina učenja upozorio sam u prethodnom poglavlju. U Parizu je od 1930. do 1957. izlazila i *Bibliographie bouddhique*.

Uskoro poslije rata brojna ekipa najistaknutijih pariskih indologa počela je rad na prevođenju zbirke Buddhinih dugih govora *Dīgha-nikāyo*. Izdavač Maisonneuve objavio je 1949. prvu svesku tog prijevoda s paralelnim pāli tekstom. Knjiga sadrži blizu jedne trećine cijelog djela, ali rad nije dalje nastavljen. Inicijativom buddhističkih društava izdavani su povremeno i posredni prijevodi pāli tekstova s engleskog u manjim antologijama i sl. Među radovima te vrste najpopularnija je knjiga R. et M. de Maratray, *Le Dhammapada*, Collection de la Société des amis du bouddhisme I, Paris, Geuthner, 1931.

Ruska akademija u Petrogradu bila je već u prvoj polovici 19. vijeka vodeća znanstvena ustanova u Evropi za studije azijskih kultura, a posebno za sanskritske i buddhističke studije. Schopenhauer u drugom izdanju svoje knjige „O volji u prirodi", 1854, u poglavlju o sinologiji navodi listu od dvadeset i tri djela o buddhizmu, koja preporuča kao najbolja koja su mu poznata. Prvih pet studija su rasprave i prijevodi s tibetanskog, koje je I. J. Schmidt objavio od 1829. do 1843. na njemačkom jeziku u Radovima Petrogradske akademije. *Bibliotheca Buddhica* te akademije izdavala je radove svih istaknutih evropskih indologa krajem 19. i početkom 20. vijeka, pretežno izvorne tekstove. 1960. obnovljena je *Bibliotheca Buddhica* u Akademiji nauka SSSR u Moskvi. Kao 31. knjiga izdat je tada prijevod *Dhammapade* koji je priredio V. N. Toporov. Između prvog i drugog svjetskog rata Lenjingradska akademija je nastavila da izdaje djela Th. Stcherbatskog, koji se od početka 20. vijeka isticao kao najbolji svjetski poznavalac kasnije buddhističke filosofije, o kojoj je bilo riječi u prethodnom poglavlju. Radovima s istog područja odlikovali su se i saradnici Stcherbatskoga, osobito Otto Rosenberg, čije je djelo na njemačkom jeziku, *Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924, do danas ostalo jedno od najčešće citiranih na tom području.

Od radova čeških i poljskih indologa poslije rata mogu da spomenem jedino češki prijevod: V. Lesny, *Dhammapadam*, Praha, Symposion, 1946, i poljski prijevod istog djela: S. F. Michalsky, *Scieska Prawdy*, Lodz, 1948, 2. izd.

Opširniju bibliografiju izvornih djela i radova na posebnim i širim područjima buddhističkih studija čitalac može naći u knjizi Radoslava Katičića, *Stara indijska književnost*, Zagreb, Matica hrvatska, 1973.

BIBLIOGRAFIJA

The Path of Purification (Visuddhimagga) by Bhadantācariya Buddhaghosa Translated from the Pāli by Bhikkhu Ñāṇamoli. Colombo, Semage, 1956, (i kasnija izdanja).

Soma Thera, *The Way of Mindfulness, The Satipaṭṭhāna Sutta and Commentary* (engleski prijevod), Kandy, Buddhist Publication Society, 1967.

Paravahera Vajirañāna Mahāthera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice* A General Exposition According to the Pāli Canon of the Theravāda School. Colombo, M. D. Gunasena, 1962. (Doktorska teza univerziteta Cambridge.)

Ñānamoli Thera, *Mindfulness of Breathing — Ānāpānasati*, Buddhist Texts from the Pāli Canon... Translated. Kandy, Buddhist Publication Society, 1964.

Nyanaponika Thera, *The Hearth of Buddhist Meditation.* London, Rider, 1962. Autor je objavio nekoliko verzija istog djela na njemačkom jeziku za izdanja Christiani, Konstanz, pod naslovima:
Der Heilsweg buddhistischer Geistesschulung, 1950.
Der einzige Weg, 1956.
Francuski prijevod: *Satipaṭṭhāna, Le Coeur de la Méditation Bouddhiste*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1971.
(Sva su izdanja i verzije ove knjige popraćeni izborom pāli tekstova u prijevodu. Svrha je knjige da popularizuje metodu Mahasi Sayadaw, a pošto burmanske metode „čistog uvida" *(vipassanā)* ne polaze od izvorne strukture *dhānam*, ni ove antologije ne sadrže tekstove o toj temi.)

Mahasi Sayadaw, *Practical Insight Meditation.* Kandy, The Forest Hermitage, 1971.

Mahasi Sayadaw, *The Progress of Insight.* Kandy, The Forest Hermitage, 1965.

Sunlun Shin Vinaya, *The Yogi and Vipassana.* Sunlun Buddhist Meditation Centre, 505/8 Prome Road, Rangoon.

E. Gonze, *Buddhist Meditation.* London, Allen-Unwin.

D. T. Suzuki, *Zen Buddhism.* New York, Doubleday Anchor Books, 1956.

D. T. Suzuki — E. From, *Zen-budizam i psihoanaliza* (s predgovorom Č. Veljačića) Beograd, Nolit, 1964.

H. Zimmer, *Der Weg zum Selbst*, Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai — Herausgegeben von C.G. Jung. Zürich, Rascher Verlag, 1954.

T. M. P. Mahadevan, *Ramana Maharshi and his Philosophy of Existence.* Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1959.

C. F. von Weizsäcker — Gopi Krishna, *Biologische Basis religiëser Erfahrung.* Veröffentlichungen der Forschungsgesellschaft für östliche Weisheit und westliche Wissenschaft. O.W. Barth Verlag, Weilheim/Obb, 1971.

Gopi Krishna, *Kundalini — Entwicklung der geistigen Kraft im Menschen* (isto izdanje).

J. H. Shultz, *Das autogene Training (Konzentrative Selbstentspannung)*, Versuch einer klinisch-praktischen Darstellung. Stuttgart, G. Thieme Verlag, 1956, 9. izd.

J. E. Coleman, *The Quiet Mind.* London, Rider, 1974.

SADRŽAJ